

XAVIER RUBERT DE VENTÓS
POR QUÉ FILOSOFÍA

INSTITUTO LIBRE DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS, A. C.
B I B L I O T E C A

EDICIONES PENÍNSULA

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las Leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Comunidad Económica Europea.

Cubierta de Josep Mir.

Primera edición: marzo de 1990.

© Xavier Rubert de Ventós, 1990.

© de esta edición (incluido el diseño de la cubierta): Edicions 62 s/a.,
Provença 278, 08008-Barcelona.

Impreso en Limpergraf s/a.,
Calle del Río 17, Nave 3, Ripollet.
Depósito Legal: B. 3.510-1990.
ISBN: 84-297-3085-0

La primera parte de este texto fue originalmente emitida por el Circuito Catalán de Televisión en 1981 y publicada por Edicions 62 en 1983. La buena acogida que le dispensaron las escuelas de enseñanza media nos anima ahora a su publicación en castellano. Para ello el autor ha elaborado y ampliado la versión parcial aparecida en *Filosofía y/o Política* y le ha añadido una segunda parte, donde pone de manifiesto el aspecto más personal de su relación con la filosofía, desarrollado en *De la Modernidad*. En ambos casos se trata de una aproximación al tema a partir de situaciones cotidianas que todo el mundo podrá reconocer en su propia experiencia. De ahí que no se trate de una mera Introducción teórica a la filosofía, sino de una verdadera y práctica Iniciación a ella: a sus exigencias, pero también a sus gratificaciones.

I. NESCERE AUDERE

El método de afirmar o postular lo que necesitamos tiene muchas ventajas; las mismas que tiene el robo en relación con el trabajo honrado.

BERTRAND RUSSELL

1. DE LA IMPORTANCIA DE NO VERLO CLARO

A todos nos ha ocurrido oír hablar de un tema que parece importante —de Arte o de Cibernética, de Literatura o de Cosmología— sin acabar de entender o ver claro lo que se dice. La experiencia es frustrante, sin duda, pero puede ser también fructífera. Aquí desearía mostrar que este «no verlo claro» puede incluso ser una meta, un ideal a conquistar.

*Es quan dormo que hi veig clar,*¹ dice el verso de Foix, que sin duda podría complementarse con un «es al estar despierto cuando lo veo oscuro». En efecto, ocurre a menudo que las cosas se desenfocan y se hacen borrosas cuanto más nos acercamos a ellas: como si padeciésemos todos una especie de hipermetropía teórica. Frente a lo que nos importa poco, tenemos casi siempre la sensación de que ya sabemos «de qué va» y pronto lo despachamos con el primer tópico que nos viene a mano: «Sí, claro, es un típico profesor despistado, una niña cursi, un izquierdoso pasado de rosca, un americano ingenuo, un analfabeto que va de posmoderno, etc.» Sólo cuando comenzamos a querer de verdad a una persona o una cosa

1. «Es cuando duermo que veo claro.»

es cuando sentimos los límites de nuestro conocimiento de ella: «Quien todo lo entiende —decía un sabio chino— es que está mal informado.» Sentencia que podríamos completar aún, como hicimos antes, con: «Sólo creemos entender perfectamente... aquello que, en el fondo del fondo, no nos importa.» La clásica discusión de si hay que conocer algo antes de amarlo o viceversa quedaría así matizada por nosotros: sólo el amor o interés que por una persona o una cosa tenemos nos hace sentir el alcance de nuestra ignorancia respecto de ella. Sólo la ternura del corazón nos da la medida de la dureza y torpeza de nuestro entendimiento.

He aquí, pues, nuestro tema, que estructuro en cuatro partes. En la primera (1) explico de dónde procede esta necesidad que tenemos de ver claro, para luego (2) definir el talante o la actitud filosóficos en oposición precisamente a esta *necesidad* convulsiva de aclararnos y saber de qué va todo. (3) Muestro entonces cuándo aparece la *posibilidad* de creernos que todo lo tenemos más claro que el agua, y (4) cómo la filosofía surge cuando se comienza a desconfiar de esta presunta claridad.

¿Por qué *necesitamos*, en efecto, «verlo todo claro»? Creo que se trata de una necesidad más vital que propiamente intelectual: una necesidad que me atrevería a calificar de atávica o neurótica. Veámoslo.

Los antropólogos nos cuentan que los llamados pueblos primitivos tienen una auténtica obsesión por explicarlo y clasificarlo todo. Cada persona, animal, poblado o acontecimiento ha de ocupar

su lugar en el ámbito de un clan o una estirpe, de un grupo espacial o un ciclo temporal. Nada debe quedar fuera de estos esquemas clasificatorios. Es más: cualquier persona, objeto o fenómeno que no se deja incluir dentro del sistema es considerado como nefasto, como malo o peligroso. Así, los animales de sangre fría, por lo que tienen de «atípico»; las ambiguas zonas limítrofes en torno a las cabañas, donde el poblado empieza a confundirse con la maleza; las épocas intermedias entre el verano y el invierno, o los días de los que se tiene una imagen más o menos borrosa... ¿Y no será una necesidad «primitiva» de esta naturaleza la que expresa también nuestra superstición respecto de los martes y los viernes? Domingo es el día de fiesta; lunes, el primero de trabajo; jueves, el día central de la semana. Pero ¿qué ocurre con los martes y los viernes, esos días que no son ni chicha ni limoná? Pues ocurre que, como somos aún algo primitivos, decimos que en estos días ni te cases ni te embarques.

Los «primitivos» no son sólo los más preocupados en clasificarlo todo. Son, también, los más preocupados en conocer la razón de todo, en *entenderlo* todo. Para ellos, el hecho de que una persona muera, que nazca un sietemesino, que se produzca una inundación o una sequía, no puede ser de ninguna manera algo «casual». Ha de ser, por el contrario, estrictamente «causal», es decir, resultado de una causa tan importante por lo menos como el efecto producido. De ahí que busquen siempre una explicación cuanto más excelsa y transcendente mejor. De ahí que les parezca más «lógico» que la muerte de un hombre haya sido producida por un mal de ojo o por un espíritu

enojado, que por un mero virus o por un simple accidente. Y nosotros debemos reconocer que, también en esto, somos aún algo primitivos. No hace muchos años el padre Ocaña, jesuita, decía en sus clases de filosofía: *Este argumento, como demostración, es en latín*. Hoy nos hace sonreír la retórica del padre Ocaña, pero muy a menudo hacemos y pensamos como él. La diferencia radica en que nosotros decimos que este o aquel argumento, como prueba, ha sido cuantificado, o que tiene una base estadística, o que ha pasado por los ordenadores, o que se ha comprobado en no sé qué universidad americana. Los ordenadores y las cifras, que no entendemos, poseen ahora aquella mágica fuerza de convencimiento del latín, que tampoco se entendía. Y es que los hombres tenemos una rara tendencia a creer que las cosas son claras y conclusivas cuando nos las explican en términos que no acabamos de comprender. De ahí proviene, sin duda, el éxito de todas las escolásticas y cartomancias que en el mundo han sido y que no tienen trazas de abandonarlo. De ahí la proliferación todavía de universidades donde, como decía Gracián, *aunque muchos son sabios en latín, suelen ser grandes necios en romance*.

He apuntado en qué sentido la necesidad de saberlo y entenderlo todo es una necesidad en cierta medida «primitiva». Pero decía al principio que es también una necesidad «neurótica». ¿Por qué la llamaba neurótica?

Uno de los rasgos más característicos de la neurosis es precisamente esta necesidad convulsiva de verlo todo claro: el hecho de no saber

simplemente *atender* sin necesidad de *entender* y escudriñar el *porqué* de lo que vemos. Hay una historieta de Mafalda y Susanita que ejemplifica perfectamente esta actitud neurótica.





Susanita es ya una neurótica incipiente que quiere saberlo todo —el cómo, el qué, el quién, etc.—, y una buena candidata a acabar siendo de mayor paranoica perdida. El famoso caso paranoico estudiado por Freud era precisamente el de un personaje (el doctor Schroeder) que no podía aceptar que en el mundo hubiera nada «casual». Si el doctor Schroeder, por ejemplo, intentaba ir dos veces al retrete y lo encontraba ocupado por otro, inmediatamente se decía: «¡Ah!, esto quiere decir que hay una fuerza oculta que, cada vez que estimula mis intestinos, estimula un poco antes los de mi vecino, con el fin de que, cuando yo vaya al retrete, lo encuentre siempre ya ocupado.»

La búsqueda obsesiva de un «sentido» para todo acaba así fácilmente en la paranoia. Entraré, por ejemplo, en una tienda, me encontraré con que los dependientes están charlando entre sí sin hacerme caso, y pronto concluiré que existe una conspiración de los dependientes con el fin de no atenderme a mí —a mí, precisamente—. ¿Saldré

entonces al camino, y los cipreses al viento me parecerán «señales» que se hacen unos a otros diciéndose: «Mirad este infeliz que pretendía, tan ufano, comprarse unos calcetines verdes, ¡verdes nada menos...!» Para mí ya no habrá nada casual o aleatorio: todo tendrá un sentido que iré adivinando, descifrando aquí y allí, hasta que me pongan la camisa de fuerza... ¿A qué venía todo eso? Pues venía a que esta necesidad de interpretar y calificarlo todo no responde tanto a nuestro deseo de conocimiento como a nuestra necesidad de apaciguamiento. Que no es tanto un producto de nuestra curiosidad como de nuestra ansiedad. Que más que expresión de nuestro interés por el mundo responde al miedo que éste nos produce.

Pues bien, hacer filosofía requiere ser lo bastante ingenuo —o valiente— para reconocer que *no* vemos las cosas claras. Para aceptar sin reservas ni coartadas el desconcierto, la desazón y el vértigo que nos produce lo que no entendemos. A menudo se cita como frase inaugural de la filosofía la sentencia socrática «sólo sé que no sé nada». La filosofía, en efecto, ni sabe mucho ni aporta casi nada. No proporciona, por ejemplo, ni la *seguridad* que nos ofrece la ciencia, ni el *placer* que produce el arte, ni el *consuelo* que puede darnos la religión.

En vez de buscar una explicación, una fórmula, un concepto o un exorcismo que suavice nuestro horror al vacío intelectual y nuestro terror ante lo desconocido, la actitud filosófica es aquella que osa demorarse y hurgar en la perplejidad misma. De ahí que, por tercera vez ya, debamos invertir una sentencia: el clásico *noscere audere* (osar saber) debería suplirse o al menos comple-

mentarse con un *nescere audere* (osar ignorar).

Una osadía que tienen naturalmente los niños, y que sólo con los años vamos perdiendo. Como se sabe los niños hacen siempre más preguntas de la cuenta.

—¿Y por qué trabajas todo el día, papá?

—Para que tú puedas ir a la escuela.

—¿Y para qué he de ir a la escuela?

—Para estudiar y aprender muchas cosas.

—¿Y para qué he de estudiar y aprender muchas cosas?

—Para que, cuando seas mayor, puedas ganarte la vida.

—¿Y para qué he de ganarme la vida, papá?

—Para casarte, tener hijos...

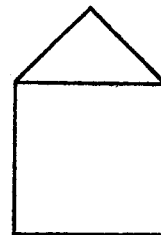
—¿Y que los hijos vayan a la escuela? Así, yo voy a la escuela para que mis hijos vayan a la escuela, para que...

Este es el momento en que los mayores no sabemos ya qué contestar y apelamos a la autoridad:

—Mira, calla y deja de hacer preguntas tontas.

Pero son precisamente estas preguntas tontas las que no deja de hacerse el filósofo toda su vida. Y en este sentido tendría razón quien dijera que son filósofos las personas que no han sabido asumir ni superar la crisis de la adolescencia. Pues hay una cosa que los niños intuyen y que los filósofos saben: que toda pregunta llevada un poco más allá de la cuenta no tiene respuesta,

sino que nos conduce directamente a una nueva pregunta o a una paradoja. Así lo manifestaba aquel muchacho a quien le enseñaban un dibujo como éste



al tiempo que le preguntaban: «¿Ves esta casa?» A lo que él respondió:

«¿Y quién me dice que eso es una casa? Tú lo ves como una casa, pero yo puedo verlo como un cuadrado con un triángulo añadido encima, o como un rectángulo al que se han cortado los lados superiores, o como un cuadro colgado en la pared, o como...»

Con lo que, en lugar de aceptar y dar por buena la cuestión, el muchacho denunciaba que la pregunta suponía e imponía ya cierto tipo de respuesta.

Pero a menudo no es sólo el interlocutor, sino nuestra propia tentación de ver claro, la que nos lleva a situar los problemas, a definir los acontecimientos y a poner las preguntas allí donde quisiéramos que estuvieran, para no tenernos, de veras, que cuestionar. Recortamos así el mundo a la medida de nuestras necesidades, es decir, a

la medida de los compartimientos mentales o culturales que tenemos ya preparados para entenderlo. ¿La inquietud de los adolescentes?: un problema de identidad o de educación; ¿la crisis económica?: un problema de reconversión industrial o de control monetario; ¿la delincuencia?: un problema policial o judicial... Pero con eso de pretender que el problema está donde puede solucionarse, o cuando menos entenderse, nos portamos un poco como aquel borracho del chiste que buscaba algo bajo un farol:

«¿Qué busca usted?», le pregunta un peatón.

»*«Es que he perdido cinco duros»*, dice el borracho.

»*«¿Y los ha perdido usted aquí?»*

»*«No —contesta—, no los he perdido aquí, pero es que sólo aquí hay luz suficiente para buscarlos...»*»

Con frecuencia actuamos todos así, como el borracho, queriendo hacernos la ilusión de que el problema está donde nosotros lo podemos controlar. Pero lo que la perplejidad filosófica puede enseñarnos es que a menudo el problema está donde no se deja captar ni manipular. O que está, por lo menos, fuera de esos ámbitos de nuestra experiencia —la «cuestión» económica, la «cuestión» sentimental, la «cuestión» profesional, etcétera— que nos resistimos a olvidar y, más aún, a mezclar.

Y esto nos ocurre no sólo al teorizar. También en la vida práctica nos resistimos a mezclar nuestras experiencias. Es el caso del economista que llega a su oficina y dice: «El problema actual más

grave es el del paro», y al volver a casa comenta con su mujer que «hoy no hay manera de encontrar empleadas de hogar». Claro está que estas dos afirmaciones parecen contradecirse, pero nuestro hombre no se inmuta, porque él tiene una «mentalidad de oficina» y una «mentalidad doméstica» perfectamente aisladas, claras y distintas. Es el mismo hombre que puede decir a su mujer: «Mira, el problema más grave que tenemos hoy es el de la mentalidad autoritaria... ¡Y no se hable más del asunto!» Lo que este hombre piensa y lo que le ocurre, o lo que sabe y lo que hace, son compartimientos totalmente estancos. Para él, una cosa es leer y otra recordar; una sentir y otra experimentar. Y así podrá pasarse la vida: «teniendo principios», «hablando como un libro», «comportándose como un señor», «haciendo carrera» o «teniendo ideas al respecto».

Filosofar, por el contrario, es llegar a poner en contacto lo que sabemos con lo que sentimos, lo que pensamos con lo que hacemos; es desconfiar de las explicaciones que satisfacen; arriesgarse a menudo a ver más, o menos, de lo que quisiéramos ver. Menos, en todo caso, de lo que podríamos ver si osáramos prescindir de la seguridad y la claridad que nos proporcionan cada uno de estos ámbitos de experiencia por separado. «Cualquier oficio se vuelve poesía —escribió Eugeni d'Ors— cuando el trabajador entrega a él su vida, cuando no permite que ésta se parta en dos mitades: una, para el ideal, y la otra, para el menester cotidiano.» También es así cómo cualquier pensamiento se vuelve filosofía.

Hasta aquí hemos tratado de explicar de dónde provenía nuestra obsesión por ver más claro

de la cuenta, y cómo la filosofía comenzaba a encontrar problemático lo que para los otros era evidente, claro y transparente. Con ello empezamos a descubrir un hecho inesperado: que *a menudo el afán de certeza y la búsqueda de la verdad se excluyen*. A continuación veremos de qué medios nos servimos para hacernos esta idea tan clara de las cosas que nos posibilita no atender de verdad a ellas mientras nos construimos, inasequibles al desconcierto, una sólida ignorancia ilustrada.

2. DESDE LA PERCEPCIÓN Y LAS IMAGENES

Decíamos que la voluntad o la necesidad de ver claro era una actitud más primitiva o neurótica que intelectual o teórica. Y añadíamos que la filosofía ha de comenzar por ver un poco más oscuro aquello que de antemano todo el mundo ve claro —demasiado claro, de hecho, para que no sea sospechoso. Hay que reconocer, con todo, que hoy todos somos algo más filósofos que hace unos años, y que seguramente las crisis vividas nos han ayudado u obligado a este cambio.

Desde la crisis cultural de los años sesenta, la crisis económica de los setenta y la política de los ochenta, no nos ha quedado otro remedio que comenzar a hacernos preguntas más radicales. Antes nos preguntábamos, por ejemplo, «cómo» hacer la revolución u ordenar la economía, organizar el Estado o reformar la Universidad. Hoy ya no nos preguntamos sólo *cómo* se hacen estas cosas (como si supiéramos ya de qué tratan) sino que, mucho más radicales, nos preguntamos *qué* caramba son: «qué» es el Progreso, «qué» es la Universidad, etc. Cuando menos, la crisis nos habrá servido para subir el techo de nuestras preguntas, para elevar el tono de nuestras perplejidades.

✓ Pero no adelantemos acontecimientos. Lo que

ahora hemos de explicar son los mecanismos psicológicos que nos permiten habérmolas con las cosas —entenderlas, manipularlas e, incluso, a veces, enseñarlas— sin llegar a sentir la necesidad de, simplemente, conocerlas. Todos recordaréis la respuesta de cierto maestro a quien el director de la escuela preguntó si sabía inglés:

«Inglés, lo que se dice inglés, no sé, pero si se trata sólo de enseñarlo...»

Pues bien, a nosotros nos ocurre a menudo tres cuartos de lo mismo. Lo que la cibernética o la posmodernidad, la informática o los agujeros negros «son» no lo sabemos, pero lo que «significan»... No conocemos Venecia, pero sí tenemos una «teoría de Venecia»... Y es este significado promulgado o esta teoría de curso legal los que nos permiten a menudo ver más allá o más acá de las cosas (desentrañar, por ejemplo, su «génesis ontológica» o sus «efectos psicosociales» o cualquier lindeza por el estilo) sin el pesado expediente de atender a ellas mismas ni, por supuesto, de entenderlas. Éste será, pues, nuestro próximo asunto: desentrañar el arsenal de capacidades, virtudes, reflejos, recuerdos o conocimientos en que nos apoyamos para hacernos una idea clara, elemental y expeditiva de las cosas; señalar los mecanismos que permiten traducir aquella *necesidad* de ver claro de que hablábamos en una efectiva *posibilidad* de hacerlo sin demasiados costos.

Todos hemos podido comprobar alguna vez que es precisamente lo que *ya* buscábamos aquello que nos ha impedido reconocer el objeto que

teníamos delante, o que era el razonamiento ya puesto en marcha el que nos impedía encontrar una solución mejor. Es corriente el andar buscando sobre una mesa desordenada unas tijeras o unas gafas, y no verlas a pesar de haber barrido la mesa con la mirada una y otra vez por encima de ellas. Cualquiera puede recordar esta experiencia o una similar. Ahora bien, ¿por qué no visteis al principio las gafas? Si reflexionáis una vez que las hayáis encontrado, os daréis cuenta de que no disteis con ellas porque buscabais, por ejemplo, unas tijeras o unas gafas abiertas y, al estar cerradas, no se correspondía el esquema que llevabais en la cabeza con la sensación que os llegaba a los ojos. Como teníais ya una imagen de lo que buscabais, habéis paseado la vista por los objetos buscados, pero no los habéis «visto». Y no los habéis visto porque ya os «veíais» dentro de vosotros; porque ya teníais de ellos una idea tan precisa que, al no coincidir exactamente con el estímulo visual, se os habrá literalmente escurrido entre los conos y bastoncillos de los ojos o entre las neuronas del cerebro.

A veces esta expectativa llega a ser tan poderosa, que ella misma transforma el objeto conocido. Seguro que en más de una ocasión os habréis encontrado con una persona de quien antes ya os habían dicho: este chico es un resentido, o un arribista, o un típico catalán, o lo que sea. Al cabo de un tiempo de conocerla habréis descubierto, sin duda, que se trata de una personalidad mucho más compleja y matizada. Pero, si pensáis entonces en la primera impresión que tuvisteis de ella, seguramente recordaréis hasta qué punto estuvo ésta dominada por la idea o imagen que

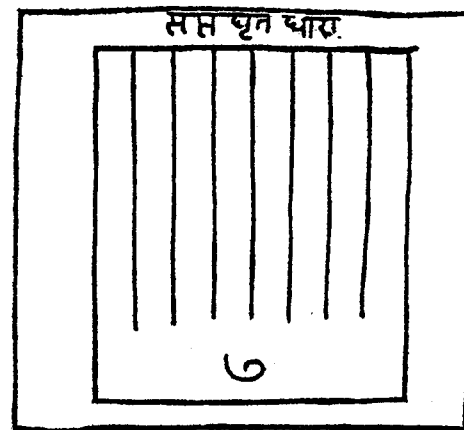
os habían dado, y que fue precisamente *contra* esta imagen como pudisteis llegar a conocerla.

Otras veces, lo que incidentalmente oímos decir configura y deforma la visión de lo que tenemos ante los ojos. En un conocido experimento de Marshall y Lawnes se cogieron dos grupos de personas de parecida formación y se les mostraron durante unos segundos las imágenes de la columna de la izquierda. Pero, mientras que a los del grupo A se les dio la descripción señalada en la segunda columna, los del grupo B oyeron la palabra señalada en la cuarta. Pues bien, veamos lo que dibujaron luego, unos y otros, cuando se les pidió que reprodujeran con la mayor exactitud posible lo que habían visto.

Imagen	Palabras oídas por el grupo A	Imagen reproducida por el grupo A	Palabras oídas por el grupo B	Imagen reproducida por el grupo B
	Cortinas en una ventana		Diamante en un rectángulo	
	Botella		Estribo	
	Luna creciente		Letra «C»	
	Colmena		Sombrero	

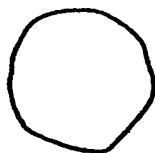
Este experimento muestra cómo lo que hemos oído decir se mezcla inextricablemente con lo que vemos. Pero otras veces es aun lo que creemos, o lo que queremos ver, aquello que nos impide identificar o valorar justamente las cosas que tenemos

delante de las narices. De esta manera, se ha comprobado que, si una persona de mucha autoridad dice «como es obvio, estas siete líneas tienen la misma longitud»,

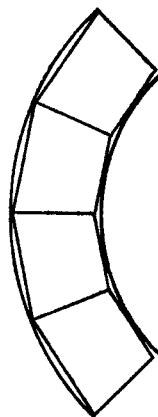


y si, además, todos los que le escuchan asienten, el pobre desgraciado que ve que un par de ellas son más largas acabará pensando que se equivoca y adecuando así su percepción misma al engaño generalizado. ¡A tanto llega el poder de lo consentido sobre el mismo buen-sentido!

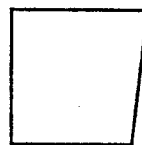
Hemos apuntado cómo lo que sabemos, esperamos u oímos puede deformar lo que vemos efectivamente. Pero esta deformación puede proceder también de nuestra propia estructura psicológica. La psique humana ha desarrollado ciertas *Gestalten* o «formas preferenciales», es decir, formas claras, precisas y conocidas que resultan «cómodas» y hacia las cuales tendemos a reconducir las que se les parecen:



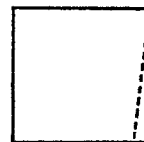
Estas figuras, claro está, no acaban de ser ni un círculo ni un cuadrado (la redonda no tiene el mismo radio en todo su perímetro, al cuadrado le falta un trozo), pero es más fácil y consistente verlas como un círculo o como un cuadrado: «preferimos» verlas así. Lo preferimos, entre otras cosas, por razones de estabilidad o, como decía Freud, de «economía psíquica». Y fue precisamente el olvido de esta «economía» lo que costó mucho tiempo y dinero a la RTF cuando construyó su nueva «Maison de la Radio» en París, y también lo que sin duda ha provocado más de un infarto a los parlamentarios europeos en el Palacio de Europa de Estrasburgo, obra del mismo arquitecto. El problema en la Casa de la Radio fue el siguiente: puesto que el «original» diseño del edificio era redondo, las oficinas no podían ser rectangulares, sino que resultaban trapezoidales:



Pues bien, los técnicos en productividad comprobaron que en estas nuevas oficinas la gente trabajaba o rendía mucho menos que antes. Y a alguien se le ocurrió que podía deberse a que los empleados gastaban buena parte de su energía en «querer ver» aquella habitación como rectangular —ver A como B— para estar en ella más cómodos y seguros.



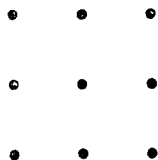
A



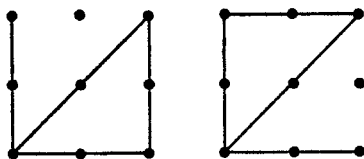
B

A menudo es también lo que hemos puesto en marcha o iniciado ya (la solución parcial o provisional alcanzada) aquello que nos impide encon-

trar la auténtica solución de un problema. Una muestra tradicional de esto, recogida por De Bono, es el rompecabezas en que se nos pide unir esta serie de nueve puntos con cuatro rectas hechas de un solo trazo, sin levantar el lápiz del papel.

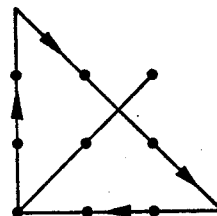


Si no conocemos ya la solución, seguro que lo intentaremos de modos diversos,

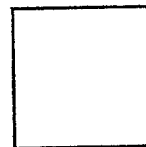


pero comprobaremos, frustrados, que siempre nos queda un punto descolgado. Ahora bien, lo que nos estará bloqueando la solución será una y otra vez el propio planteamiento o el intento de solución iniciado. Para resolver con éxito el problema, será preciso reconocer que hemos «entrado» mal en él: que hemos presupuesto que el trazo no podía salir del área que cubrían los puntitos. Pero eso nadie nos lo había exigido; habíamos sido no-

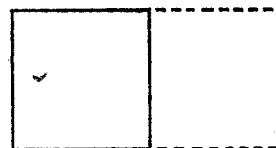
sotros, en nuestros intentos, quienes nos habíamos ido encerrando en este callejón sin salida.



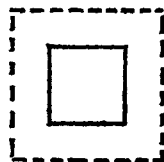
Ni más ni menos, lo que explicaba Sócrates a su esclavo en el *Menón*: que para descubrir en nosotros mismos lo que de veras son las cosas es preciso olvidar lo que creemos ya saber. Sócrates le pide que doble sobre el papel la superficie de un cuadrado.



El esclavo —como en general los interlocutores de Sócrates— cree que el problema es sencillo y que lo solucionará en un santiamén. Pero los intentos frustrados se suceden. Seguramente empieza por dibujar una forma así

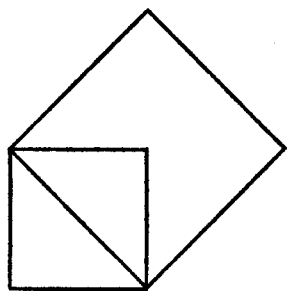


con lo que la superficie es doble, en efecto, pero no se trata ya de un cuadrado sino de un rectángulo. Y luego algo así



de manera que es un cuadrado, pero no hay medio de saber si es doble más que midiéndolo.

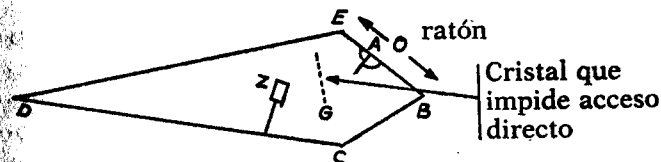
Sócrates espera a que el esclavo se sienta perplejo y descorazonado para indicarle entonces que la solución la tiene en la propia figura... por poco que sepa darle a su visión de la misma un giro de 90 grados. El cuadrado doble, en efecto, es el que tiene por lado la diagonal del sencillo.



Para solucionar el problema, viene a decirnos Sócrates, debemos empezar por distanciarnos de nuestros atolondrados intentos de solucionarlo. De la misma manera que, para recordar una palabra que no nos viene a la cabeza, tenemos que dejar

de buscarla: *reculer pour mieux sauter*, como dicen los franceses, o *rezar un padrenuestro*, como aconsejaban, más confesionales pero no menos prácticos, nuestros abuelos.

Una buena muestra de este cambio de estrategia es la del gorrión de la fábula de Esopo, retomada por el mismo De Bono. El pajarito, agarrado al borde de la jarra, quería beber de su contenido. Pero como el nivel del agua era muy bajo, el animalito tenía que bajar más y más la cabeza para alcanzarlo con su pico, y ya estaba a punto de resbalar y acabar ahogándose en el agua... cuando se le ocurrió la idea de no seguir haciendo, más o mejor, lo que ya hacía, sino todo lo contrario. En vez de bajar el pico al agua, voló a buscar piedrecitas que fue arrojando dentro de la jarra, hasta que el nivel del agua subió a la altura de su pico. Este mismo principio es el que sirve en los laboratorios de etología para medir la inteligencia de los chimpancés o de las ratas. Se trata de comprobar su capacidad para dejar de darse con la cabeza contra el cristal que les separa de la comida y buscar en cambio un camino o rodeo que, de momento, los aleja del estímulo pero que, de hecho, les ha de permitir acceder más fácilmente a él.



Hasta aquí los ejemplos y las imágenes, las historias o fábulas. La moraleja de todas ellas, lo hemos visto, es la misma: a la hora de enfrentarse con problemas nuevos, la flexibilidad y la libertad de espíritu son tanto o más importantes que la preparación o los conocimientos adquiridos ya de antemano. Cuando alguien no sabe lidiar con un problema, decimos que va *desencaminado*, pero a menudo es todo lo contrario. Lo que pasa es que va demasiado *encaminado*, y lo que necesita es precisamente perderse un poco, «cambiar de rollo» como ahora se dice, con el fin de encontrar un mejor planteamiento del problema en cuestión.

Pero no hay que exagerar tampoco diciendo que todo esto son estorbos o inconvenientes. De hecho, los mecanismos psicológicos descritos son sumamente útiles en la vida cotidiana. Es una ventaja «saber» lo que buscamos. Tener ya una «imagen» del objeto buscado nos ayuda a menudo a encontrarlo. Es una suerte que lo que oímos decir y lo que vemos se mezcle, de manera que podamos adivinar o prever lo que físicamente no vemos u oímos. Son sumamente útiles los hábitos perceptivos que nos permiten seleccionar con rapidez lo que tiene de relevante un estímulo visual, aquello precisamente que exige de nosotros una respuesta inmediata y eficaz...

El único riesgo reside en que estos hábitos o mecanismos, tan prácticos en condiciones normales, llegan a ser fatales —incluso letales— cuando las condiciones ambientales cambian y nosotros continuamos operando inercialmente, como si nada hubiese sucedido. Es el caso del osezo polar que describen los etólogos: un animalito

genéticamente programado para salir de la cueva cuando se levanta el sol, para seguir su curso como un girasol, dándole siempre la cara, y para volver a guarecerse en la cueva cuando llega el ocaso. Pues bien, transportado a un medio tropical, este animalito no varía su conducta; continúa haciendo lo mismo hasta que muere achicharrado. Su perfecta y mecánica adaptación al medio de origen es precisamente lo que le mata cuando el medio es diferente y él no sabe cambiar de estrategia para adaptarse a él. Lo mismo ocurre (si pasamos ahora del mundo animal al cibernético) cuando los ordenadores, literalmente, *envejecen*. Los programadores, en efecto, hablan de *hardwire* para referirse a un circuito que no puede ser reprogramado porque ha quedado como soldado a una determinada conexión anterior. Exactamente lo que nos ocurre a los hombres cuando envejecemos y no podemos ya utilizar una facultad para responder a estímulos nuevos, porque ha acabado soldada a sus pasados estímulos. (Supongo que será un consuelo, para quienes temen que los ordenadores acaben dominándonos, el comprobar que a nuestra *arteriosclerosis* se corresponde también, en el ámbito de la inteligencia artificial, una especie de *alambresclerosis*.)

Generalizando estas observaciones, podríamos quizá concluir que no es que los hombres tengamos competencias o incompetencias, habilidades o limitaciones, vicios o virtudes. Seguramente sería más justo decir que nuestros vicios son la *otra cara* de nuestras virtudes, o que nuestras competencias son la *otra cara* de nuestras inepticias. El hecho de que seamos «inteligentes», por ejemplo, nos confiere una superioridad clara sobre los ani-

males: podemos asociar ámbitos de experiencia diversos, responder mejor que aquel pobre osezno a situaciones nuevas, etc. Pero esta misma agilidad o versatilidad de nuestra inteligencia es la responsable de que, a menudo, nos encontremos con más posibilidades de las que podemos asumir, con demasiadas alternativas o factores entre los cuales decidir, de manera que quedamos aturridos y nos sentimos de hecho impotentes... como paradójica consecuencia de nuestra «potencia» intelectual. En estos casos, más nos valdría ser un poco más primarios, más simples, más instintivos. O bien, como sugería Bergson, volver a los mitos que nos ofrecen una imagen del mundo simplificada, clara y precisa con la que identificarnos. Una imagen que apacigüe la angustia frente a lo demasiado complicado y favorezca un nivel de integración social que la pura inteligencia —siempre analítica, crítica e individualista— jamás nos permitirá alcanzar.

Y lo que es verdad «teóricamente» lo es también «moralmente». De igual modo que la inteligencia humana nos hace, según los casos, más o menos capaces, más o menos eficientes que los animales, son también nuestra imaginación y nuestra emotividad las que nos hacen más «buenos» y, a la vez, más «malos» que aquéllos. No hay animal alguno capaz de morir por una causa: de dar su vida por un país o de ir voluntariamente a la cámara de gas en el lugar de otro. Para llegar a estos niveles de altruismo les faltan, a los animales, tanto las emociones como la imaginación, tanto el sentimiento como el entendimiento. Pero gracias también a esta «carencia», no hay ningún animal que mate gratuitamente o por gusto. El

sadismo, como el altruismo, son en todo caso nuestros y bien nuestros. Según Schopenhauer, «el hombre es el único animal que mata sin necesidad». En la génesis de sus carnicerías innecesarias, como en la de su generosidad y heroísmo está igualmente su «excesiva» emotividad e imaginación.

Ahora bien, sobre todos los sistemas de simplificar y «ver claro» el mundo planea uno que los domina e implica —un sistema que constituye el marco de todo lo que vemos, y que, en el límite, nos permite aclararnos sin necesidad de entender, o entender sin tener que pensar. Este sistema no es sino el *lenguaje* que nos han enseñado de pequeños la *lengua materna*. El mero hecho de hablar esta lengua supone ya (aunque no nos demos cuenta, o quizá precisamente por ello: porque no nos damos cuenta) asumir cierta concepción del mundo, una determinada manera de ver y entender las cosas, que nos ha sido transmitida por quienes, a lo largo de los siglos, han ido configurando esta lengua.

Si habéis usado alguna vez la estilográfica o los zapatos de otro, recordaréis sin duda la curiosa sensación que ello produce: como de estar utilizando o metiéndose en un cuerpo extraño. Pues lo mismo ocurre con el lenguaje. Hablar una lengua es también algo así como emplear una herramienta o una prenda que ha sido moldeada por otras manos, que ha adquirido ya sus repliegues en otro cuerpo. Y es también marcarla con nuestra manera de hacer o de decir, dejar en ella la huella de nuestro uso. El simple hecho de hablar es así, por paradójico que parezca, el acto a la vez más piadoso y más libre que podemos

realizar. Nada menos que hacer propia la experiencia de nuestros antepasados al tiempo que, dialogando con ella, le damos nueva vida.

Pero este hablar ideal, que se identifica ya con la poesía y la filosofía mismas, es un caso-límite sin duda excepcional. Por eso empezaremos el próximo epígrafe subrayando aquello que el lenguaje tiene aún —como todos los automatismos ya descritos— de esquemática e inercial pre-visión de las cosas. Sólo entonces explicaremos de qué modo la filosofía, que ha de utilizar como herramienta este lenguaje, trata al mismo tiempo de trascender (o, al menos, de analizar y hacer conscientes) las convicciones automáticas e inconscientes que en él vienen incrustadas.

3. ENTRE EL LENGUAJE Y LAS FRASES HECHAS

Hemos visto el conjunto de hábitos mentales y esquemas perceptivos, de mecanismos de respuesta, sistemas de expectativas y usos sociales que nos permiten rápida y expeditivamente «verlo claro» todo. Y acabábamos sugiriendo que todas estas maneras de ver claro no serían posibles si no se sustentaran o coagulasen en un lenguaje. Un lenguaje, decíamos, que es ya una manera de ver el mundo, una teoría que incorporamos, sin darnos cuenta, por el solo hecho de hablar un idioma. En este apartado vamos a ver cuál es esta teoría y por qué la filosofía procura conducirnos más allá o más acá, más al fondo o a otro lugar de donde naturalmente, imperceptiblemente, nos llevan el léxico y la sintaxis que empleamos.

- Que todo lenguaje comporta una teoría o una visión de las cosas se hace patente en la serie de refranes, dichos y frases hechas que utilizamos ya como «bloques semánticos», y que varían sensiblemente de una lengua a otra, de un país a otro. No es lo mismo decir «el tiempo es oro» que «*time is money*». Se trata de expresiones que suponen ya una cierta concepción del mundo —más o menos pragmática o irónica, más o menos prudente o audaz—, de manera que puede afirmarse, sin exagerar demasiado, que basta con aprender una

lengua para adquirir algo de su espíritu: del «*esprit*» francés, del «*humour*» inglés, del «*seny*» catalán, etc.

De ahí también que toda traducción no sea mucho más que una aproximación al original. Claro está que siempre podemos traducir al castellano «*ploramiques*», «*primmirat*» o «*somiatrui-tes*» por «quejica», «meticoloso» o «fantasioso», pero pronto vemos que en esta «versión» de una lengua a otra se nos han derramado —literalmente «vertido»— muchos matices por el camino.² Esta mañana el taxista, indignado por la lentitud del tráfico, me decía: «*esa colla de perezosos ya se afañan más, ya, a la hora de plegar*». *Colla, afañar, plegar...*, palabras para las cuales no hay una correspondencia estricta en castellano; como no las hay para *patum* o *lletraferit*, esta manera entre socarrona y envidiosa que tenemos de referirnos en nuestro país a los intelectuales...

En el límite, podríamos incluso decir que sólo en catalán se puede «ser» un «*saltataulells*», un «*bocamoll*», un «*panxa-contenta*» o un «*poca-solta*». Como sólo en catalán se puede «hacer» un «*pensament*», «*fer-la petar*», «*fer-ne un gra massa*» o «*fer volar coloms*». O aun «tener» «*la mà trençada*», «*pa a l'ull*», «*l'os Bertran*». Estos y otros

2. Los ejemplos podrían multiplicarse. Es evidente que aluden a lo mismo, pero no de la misma manera, expresiones como «*fer la viu-viu*» e «ir tirando»; «*voler teta i sopa*» y «querer nadar y guardar la ropa»; «*enviar a dida*» y «mandar al cuerno»; «*estar capficat*» y «estar preocupado». El tiempo, que para nosotros es «oro», para los anglosajones es «*money*». El castellano, que ha exportado términos como «siesta» o «guerrillero», ha importado otros como «water» o «embrague».

mil ejemplos que podríamos encontrar en cualquier idioma nos ayudarán sin duda a entender que no sólo nos expresamos en una lengua, sino que a menudo la lengua misma se encarga de hablar, de expresar y tal vez incluso de pensar por nosotros. Pero eso no es todo.

Y no lo es todo porque con nuestra lengua nos viene dado no solamente un «contenido» de léxico y de refranes (como quien dice los átomos y las moléculas lingüísticas), sino también una cierta «forma» (la estructura sintáctica de aquellos átomos) que pauta nuestra percepción o nuestro pensamiento de manera menos evidente, pero no menos decisiva. Los indios *zuñi* de Norteamérica, por ejemplo, no tienen modo alguno de decir que «ayer llovió». Lo que la estructura sintáctica de su lengua les permite decir es: «ayer me mojé», o bien «mi padre dice que ayer llovió en el monte», o aun «ayer tuve que guarecerme». Todo eso es posible decirlo en *zuñi*. Lo que no se puede es afirmar, así, en general, que «ayer llovió». No es posible allí hablar (¿pensar, quizás?) de una manera abstracta o neutra. Siempre es preciso hacer explícita la experiencia o la relación personal de quien habla con aquello de que habla («me mojé», etc.), y eso, claro está, da o refuerza una visión concreta y existencial de las cosas, en las cuales el individuo se ve siempre implicado.

Pero no es preciso que vayamos tan lejos: basta fijarse en lo que ocurre con el inglés. Nosotros decimos *la luna, el sol, el árbol, la casa*: hay cosas que son masculinas y otras que son femeninas. En inglés no; en inglés todas las «cosas» son neutras: ni son *he* ni son *she*, sino *it*. Y eso ya nos indica que el habla castellana (o francesa o catalana o

alemana) comporta una visión de las cosas más viva, más animista, más sexual, que la inglesa. Sin darnos cuenta, pues, al hablar en castellano, hablamos (y pensamos) de una manera más «sexuada» que al hablar en inglés.

Las palabras, decía Nietzsche, son metáforas que ya se ha olvidado que lo eran. Basta a veces con fijarse en la etimología o en la estructura de una palabra para descubrir que originariamente no era sino una «imagen» más o menos visual o analógica: ab-solución o di-solución, etéreo o masivo, a-terrizar o anti-pático, etc. Lo que comprobamos igualmente por poco que decidamos atender a las frases mismas que utilizamos. Hablamos, por ejemplo, de la *cabeza* de familia, del *corazón* de un problema, de la *base* de un argumento. Y claro está que una lengua en la que no se dijera «el corazón» sino «las entrañas» de un problema tendría/daría una visión distinta de lo que un problema es. Recordemos que Aristóteles, para hablar de la íntima textura de una cosa, empleó la palabra «madera» (*yle*): la «materia» era la «madera» de la que la cosa estaba hecha y en la que residían sus posibilidades o potencias. De ahí que sean hoy aristotélicos sin saberlo incluso los periódicos deportivos cuando dicen de alguien que tiene «madera» de gran jugador. Y también Unamuno insistía en que, para entender el concepto filosófico de sustancia, hay que comenzar por pensar en el uso que del término hacemos al hablar de una sopa muy «sustanciosa». Imagen constructiva una (la madera) y gastronómica la otra (la sopa) que nos muestran cómo también los conceptos filosóficos se derivan de las metáforas de la tribu. Al po-

nernos a filosofar, o simplemente a hablar, estamos así retomando todo el arsenal y todo el lastre de experiencias de nuestros antepasados. Unos instrumentos que ellos nos dejaron y que nosotros hemos de empuñar y manipular con el fin de hacerlos nuestros y legarlos a nuestros hijos.

Observad que he dicho *arsenal* y *lastre* a la vez. El lenguaje es un *medio* pero también un *límite*. Ocurre con las palabras lo que vimos ya de los hábitos: que en ellas es uno y lo mismo lo que nos ayuda y lo que nos ata o limita. Las «palabras de la tribu», en efecto, pocas veces satisfacen plenamente nuestra necesidad de expresión personal o intelectual. Como decía la *Estança* de Carles Riba:

Las palabras —bruscos mojones con que la idea topa.

La voz mortal —a su vuelo pesada losa...

Precisamente porque las palabras traen ya toda una carga de significaciones establecidas, al querer expresar un sentimiento o una idea nuevos, específicos, muy nuestros o íntimos, sentimos que el lenguaje es demasiado basto o genérico; que representa los intereses sociales de la comunidad más que los intereses expresivos de nuestra personalidad. Raramente lo que sentimos es exactamente envidia, o resentimiento, u odio, o rabia... Pero, al querer comunicarlo, hemos de reducirlo a una de estas palabras que, de todos modos, sentimos siempre como demasiado precisas y, a la vez, demasiado convencionales o groseras para expresar nuestra experiencia. Y tanto más lo senti-

mos, claro está, cuanto más nos va en su expresión. De ahí que la tentación de violar el lenguaje o de prescindir de él sea tanto más fuerte cuanto más potentes sean la idea o el sentimiento que queremos expresar. De ahí aun que la tentación de los neologismos y, en último término, del silencio —del «silencio claro» de que habla también Riba— sea propia de filósofos y de amantes, de artistas y de místicos. De todos aquellos, en definitiva, que quieren expresar una idea peculiar o una experiencia íntima todavía no repertoriadas.

«Son tan oscuras de entender estas cosas interiores —dice santa Teresa de Jesús— que forzoso habré de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas para decir alguna que acierte.»

Y lo mismo ocurre si, en lugar de a Dios, se dirige uno a la amada.

«Los besos por escrito —dice una carta de Kafka a Milena— no llegan a su destino; se los beben por el camino los fantasmas.»

Estos fantasmas son ante todo los del propio lenguaje.

«Un lenguaje —escribe Husserl— que al temperamento artístico, ansioso por reflejar todos los humores y los impulsos del momento, le parece como uniforme y rígido; al sensual le parece demasiado abstracto; al filósofo, como mudadizo, inseguro, dulzarrón y demasiado abundante en imágenes. Para el místico, en su éxtasis, el idioma no es tan profundo como él necesitaría; para el sen-

sible debería poseer más delicadeza y minuciosidad; el escrupuloso lo querría más unívoco, y el trapacero más equívoco.»

Un lenguaje que los científicos-escrupulosos querrían sustituir por fórmulas más precisas mientras que los científicos-trapaceros, como Einstein, piensan que es demasiado rígido para traducir su pensamiento:

«Mi pensamiento...: un juego más bien confuso y analógico de signos visuales y musculares al que después hay que buscarle laboriosamente los términos explicativos.»

Pero antes incluso de este lenguaje hablado o escrito que parece inquietar a nuestros autores, otro «lenguaje» anda ya mediatizando nuestra experiencia. Se trata del lenguaje de los signos y de las nomenclaturas que nos envuelven no ya semántica, sino incluso *físicamente*. Imaginad que os digo mi dirección: calle Carrasco i Formiguera, 21. Al decíroslo, no solamente os doy mi dirección, sino que os estoy informando también, sin proponérmelo, de todo un mundo en el que vivo: una sociedad donde las calles tienen nombre y las casas tienen número. Y bien, es sabido que damos *nombre* a las cosas que nos parecen significativas, cualitativas, mientras que damos un *número*, en cambio, a aquellas que nos parecen meramente cuantitativas (en la Guardia Civil sus miembros son —o eran— «números»). De aquí que, al deciros que vivo en Carrasco i Formiguera, 21, ya os esté comunicando también que vivo en una sociedad donde las calles son lo significativo (la

forma) y las casas son lo residual (el fondo). Una sociedad, si hablásemos en términos estilísticos, más barroca que renacentista. De la misma manera que, si os dijera que en Nueva York vivo en la Calle 46 o, como sucede cada vez más aquí, que vivo en el Edificio «Torres Blancas» o «Acapulco», expresaría todo lo contrario.

Volvamos ahora, una vez más, a la filosofía. ¿Por qué, si los hábitos perceptivos de que hablábamos en la primera parte o el lenguaje de que ahora tratamos nos lo dan todo tan claro y distinto, por qué complicarnos la vida elaborando filosofías que no hacen sino aumentar nuestra perplejidad? ¿Es puro masoquismo? ¿Son ganas de liarla? Por una vez todos, desde el poeta hasta el bienpensante y el revolucionario, parecen estar de acuerdo: *«no la toquéis, que así es la rosa»; «no busquéis tres pies al gato»; «hasta hoy los filósofos habían interpretado el mundo, ahora deben transformarlo»*. Todos nos vienen a aconsejar lo mismo: no especuléis, más bien mirad, o cantad, o actuad...

A todos ellos les respondería que hemos de teorizar o especular precisamente porque nuestros hábitos sociales, perceptivos o lingüísticos son demasiado «especulativos». Porque al no filosofar, al no hacer teoría, estamos de hecho aceptando y dando por buena la teoría que nos envuelve, la especulación ambiental, que tomamos entonces como descripción neutral y natural de las cosas. Una teoría ambiental, preciso es reconocerlo, que es a menudo útil y siempre cómoda. Los tópicos, los refranes y las frases hechas vehiculan una vieja sabiduría incorporada ya con el lenguaje y que,

mientras las condiciones externas o internas no cambien radicalmente, resulta bastante eficaz. Pero cuando estas condiciones cambian drásticamente, lo vimos ya, todos aquellos automatismos, reflejos y convicciones ancestrales dejan de ser útiles, y se impone una reflexión sobre los mismos (pensar sobre el pensar: *lógica*; hablar sobre el hablar: *gramática*; juzgar sobre el actuar: *ética*) y sobre la realidad que hasta entonces habíamos dado por explicada a través de ellos.

Hay que reconocer, pues, que hacer filosofía no es una actitud espontánea. Que se hace filosofía sólo cuando los reflejos intelectuales, los hábitos perceptivos o los lingüísticos están averiados o no funcionan. Y ¿cuándo se estropean o no funcionan? No funcionan, por ejemplo, cuando nos enfrentamos a una *paradoja* —un callejón sin salida intelectual o vital. Miro mi entorno, por ejemplo, y me digo:

«No entiendo que exista el mundo si no hay Dios.»

Pero lo vuelvo a mirar una segunda vez, y afirmo, con la misma convicción que antes:

«No entiendo cómo puede existir este mundo si hay Dios.»

La incomprensión cambia de lugar —se desplaza pero no se disuelve.

El ejemplo clásico de una situación paradójica toma su nombre de Epiménides. Epiménides era un cretense que decía: «Todos los cretenses mien-

ten.» Y bien, ¿miente o dice la verdad Epiménides? Si dice la verdad está mintiendo, ya que afirma que los cretenses mienten siempre, y por tanto él miente porque no cumple la regla. Y si miente, por el contrario, dice la verdad, ya que entonces sí que se atiene al principio por él enunciado, según el cual todos los de su país son mendaces. Ved, pues, que si dice mentira dice verdad, y si dice verdad dice mentira. Los filósofos modernos han resuelto esta paradoja hablando de «niveles de lenguaje», pero no es eso lo que nos importa a nosotros —de momento al menos.

Por ahora sólo nos interesa comprobar que la existencia de Dios o la frase de Epiménides son ejemplos de problemas o situaciones habituales que, al mirarlos más detenidamente, se nos muestran como paradójicos «callejones sin salida» (que eso precisamente quiere decir *aporía*). Y es sobre todo en las situaciones-límite de nuestra vida —en el amor imposible, en la mirada del niño enfermo, en la muerte del amigo— cuando se nos hace patente esta cara absurda y problemática de todo lo que sentimos o pensamos. Es entonces cuando todos, y no solamente los del «gremio», tendemos a filosofar. Filosofar quiere decir entonces buscar la otra cara de las cosas, la cara normalmente escondida en las mismas evidencias. Unas evidencias que nos vienen dadas por todos los sistemas o todos los esquemas de los que hemos hablado, pero que, a partir de cierto punto, ya no nos convencen ni satisfacen.

Detengámonos aún en algunos ejemplos, empezando por los más tópicos.

El filósofo oye decir, por ejemplo, que «lloramos porque estamos tristes», y él se pregunta si,

a veces por lo menos, no será al revés, es decir, que «estamos tristes porque lloramos» (Watson). El filósofo ha comenzado, pues, por cuestionar lo que se le daba como causa (la pena) y lo que se entendía por efecto (el llanto). Y continuará tal vez preguntándose aún si no será que «lloramos para dejar de estar tristes»; si no será el llanto la exteriorización de una pena que, hecha lágrima, conseguimos en cierta manera expulsar o exorcizar. Toda lágrima, entonces, tendría algo de lágrima de cocodrilo, y el llanto, más que la *causa* o el *efecto* de la pena, sería su *cura*. «Para creer —decía Pascal—, lo primero es tomar agua bendita.» O sea, que no tomaremos agua bendita porque creamos, sino que crearemos porque tomamos agua bendita. Y desde esta misma actitud podemos preguntarnos todavía si una forma de comportamiento es castigada penalmente porque la sociedad la considera inmoral, o si la considera inmoral porque es castigada penalmente; si Dios quiere y nos exige aquello que es bueno, o si es bueno aquello que Dios quiere y nos exige —algo sobre lo cual los más conspicuos teólogos no han llegado aún a ponerse de acuerdo.

Lo que vemos entonces, cuanto menos, es que las cosas no están tan claras como nuestros hábitos lingüísticos, mentales o profesionales nos dejaban creer. Y en ciertos casos podemos incluso llegar a tener la evidencia empírica de que las cosas son exactamente al revés de lo que habitualmente decimos y pensamos. Tomemos al respecto otro caso ejemplar. Parece que nadie podría replicar a quien dijera una cosa tan obvia como la siguiente: «Los hombres estamos dispuestos a pagar por aquello que nos agrada, o a esforzarnos

por aquello que valoramos.» Pero incluso aquí puede salirnos el filósofo argumentando que muchas veces resulta al revés: que no pagamos por aquello que nos agrada, sino que nos agrada aquello que hemos pagado. Y para demostrarlo puede incluso echar mano de un conocido experimento.

En un laboratorio de psicología social de Estados Unidos se formaron dos grupos de gente de origen y formación análogos, a quienes se proyectó por separado una misma película: una película pesada, aburrida, malísima. A los del grupo A, sin embargo, se les había convencido (gracias a un título y a una explicación previa muy sugestivos) para que pagasen un elevado precio por verla, mientras que a los del grupo B se les ofreció gratis. Pues bien, cuando se les hizo luego a unos y a otros una encuesta sobre la calidad de la película, el grupo que había pagado por verla respondió, en general, mucho más positivamente que el grupo que no había pagado. Y es lógico: para los componentes del grupo A, el hecho de aceptar que habían pagado un precio tan caro para ver un bodrio era confesarse necios y además engañados —tontos y apaleados. De ahí que hallasen mejor la película precisamente porque habían pagado tanto por verla: la tenían que defender para, de alguna manera, autodefenderse. Y muy bien conocen este mecanismo psicológico los clubs de tenis que cobran inscripciones tan elevadas por hacerse socios, o los cuerpos de catedráticos, de jueces, de notarios. Entrar en estos clubs o cuerpos cuesta mucho (en dinero, en estudios, en oposiciones) y, precisamente porque ha costado tanto entrar en ellos, quienes lo han conseguido valoran altamente su pertenencia y tienen un gran «espíritu de cuerpo». Lo

han de tener, en efecto, pues si no creen ahora que es muy valioso ser notario o ser catedrático, está claro que fueron unos necios quemándose las pestañas durante cuatro años para preparar las oposiciones...

«Causa» y «efecto» parecen así haber intercambiado sus papeles: no es que la gente se esfuerce por aquello que valora, sino que valora o trata de valorar aquello por lo que se ha esforzado. Al hacer filosofía hemos de aceptar estos cambios de perspectiva que a menudo ponen en crisis nuestras más arraigadas creencias o convicciones. Pensemos, por ejemplo, en una convicción hoy generalizada que podría formularse así:

«Todo ha de estar bajo el imperio de una ley igual para todos, en un mundo donde cada uno ha de tener iguales oportunidades para acceder a la riqueza y al poder.»

Y veamos una vez más cómo ahora, cuando todo el mundo está de acuerdo, llega todavía el filósofo a romper el consenso.

«¿No es una pena —dirá tal vez— eso de poner toda la vida bajo la impronta de la ley o de la norma; que un esquema formal venga a colonizar todos los aspectos de la existencia...? Seguro que eso comporta unas ganancias, pero tiene también su precio.»

Y en este punto nuestro filósofo puede apelar al testimonio de dos autoridades clásicas bien distintas. Aristóteles, por un lado, que en la *Constitución de Atenas* defendía una regla —la *graphe paranomon*—, según la cual podía acusarse a quien presentara a la Asamblea una ley inviable, e insistía en que había que condenar a una pena especial

a la persona por cuya culpa hubiera sido preciso dictar una ley nueva. Dictar una ley, en efecto, es contaminar el mundo con una regla o norma más, desgracia por la que era preciso, según Aristóteles, hacer pagar al responsable. Por otro lado, el filósofo podría apelar al legislador de Esparta, Licurgo, quien castigaba a su gente no por haber cometido un delito, sino por haber sido sorprendidos en el momento de cometerlo. ¡Los castigaba no por delincuentes, sino por torpes!

En el primer caso, Aristóteles sugiere que es preciso castigar a aquel individuo que nos obliga a «legalizar» un trozo más de vida, a hacer el mundo algo más normalizado y legal de lo que ya es. En el segundo, Licurgo propone un castigo para el delincuente ingenuo que, atrapado, obliga a que funcione el aparato legal y judicial. En ambos casos, pues, tanto en Atenas como en Esparta, la existencia de la norma o el funcionamiento de la ley aparecen como un mal menor —nunca como el bien o el ideal que parecía sugerir la afirmación que estamos comentando.

Y esto en una época y en un país donde, según dicen, cumplir la ley era vivido como un imperativo moral y no sólo legal. ¿Qué no será pues en un tiempo como el nuestro en el que la actitud natural ante las obligaciones legales o tributarias es tratar de escabullirse, y el conseguirlo tiene incluso cierto prestigio social? La única diferencia hoy día es que, mientras los ricos y poderosos consiguen a menudo pasar *por encima* de la ley, los menesterosos tratan de pasar *por debajo* y con un éxito mucho más relativo. Ahora bien, la teórica igualdad frente a la ley o la teórica igualdad de oportunidades para conseguirlo todo (riqueza, po-

der, etc.) hacen que los desafortunados sientan que lo son, además, por su culpa. De ahí que en Estados Unidos, donde este principio es creído y vivido por todos, los individuos que son pobres o que no han triunfado se sientan mucho más miserables que en los países de tradición cristiana, de tradición mítica, de tradición incluso marxista.

La razón es sencilla. Si yo vivo en un país de tradición católica, puedo decir: «Yo soy pobre porque Dios o la Providencia así lo ha querido.» Si soy marxista puedo decir: «Soy pobre porque las estructuras capitalistas me oprimen.» Si vivo en un medio mítico, puedo pensar que «éste es mi destino». Si vivo, por el contrario, en una sociedad donde teóricamente la gente es igual ante la ley y con las mismas oportunidades de tener éxito, al fracasar no sufro sólo las consecuencias materiales: padezco, además, la consiguiente pérdida de dignidad ante mí mismo o ante mis compañeros o familiares, que toman mi falta de éxito por un síntoma de mi minusvalía personal, de mi crónica e íntima inferioridad.

Detengámonos aún, para acabar esta tercera parte, en el análisis crítico de un par de afirmaciones que parecen también de sentido común: que *la seriedad es más trascendente que la broma*; que *el contenido importa más que las meras formas*. Muy a menudo oímos decir críticamente de alguien: «todo se lo toma a broma» o «sólo le importan las formas». Ahora bien, los estudios antropológicos han mostrado que la broma, el ridículo y la mutua tomadura de pelo tienen una importancia capital en muchos pueblos y tribus: entre otras cosas, para sublimar o canalizar simbólicamente la agresividad. Los *bozo* y los *dogon*, por

ejemplo, se burlan ritualmente unos de otros («tu mujer es jorobada», «la única gacela que conseguiste cazar era coja», etc.) dos o tres veces al año, y sólo se rompieron abiertamente las hostilidades entre ambas tribus el año en que olvidaron cumplir esta estricta etiqueta de conflictos litúrgicos. También las novatadas a los nuevos reclutas o escolares son una manera ritual de canalizar la agresividad y de advertir a los recién llegados sobre cuál es la verdadera jerarquía dentro del grupo. Claro está que todo esto se puede conseguir, y se consigue a menudo, sin apelar a la broma y a la tomadura de pelo —pero, sin duda, es ésta la forma relativamente menos brutal que conocemos. No, eso de la broma no es ciertamente ninguna broma, y seguramente ha ahorrado mucha sangre a lo largo de la historia.

Tampoco son ninguna broma ni ridiculez las buenas formas y maneras de la educación: las formas del trato y de la cortesía, de la mesa y del lecho, del coqueteo y el regateo. Formas todas ellas que prestan un suave tinte impersonal, civil y estereotipado a nuestras relaciones; que las dotan, por decirlo en una palabra, de «formalidad». Una formalidad que nos ayuda a superar, o cuanto menos a aliviar, el miedo y la agresividad latente en el trato con los demás. No es casualidad, por ejemplo, que los hombres hayan formalizado siempre las encrucijadas decisivas de la vida individual y colectiva con ritos de iniciación, de pasaje, etc. Todas estas formalidades —aparentemente frívolas o gratuitas— tienen también la función de civilizar la agresividad. De ahí precisamente que las formas de la cortesía y el cortejo sean tanto más elaboradas y más sofisticadas cuanto más agresivo

es el grupo o la especie en cuestión (entre los depredadores, por ejemplo, más que entre los herbívoros, o entre señores feudales más que entre sus siervos), o cuanto mayor es la densidad de población y la delimitación espacial. ¿O será pura casualidad que entre los pueblos más «civilizados» se encuentren precisamente los de las grandes islas, en las que la aglomeración y la falta de espacio donde huir o aislarse potenciaban la agresividad y hacían más problemática la convivencia? ¿No son acaso Inglaterra y Japón los países que han llevado más lejos la etiqueta y los formalismos sociales? ¿Y existe acaso algún deporte que no se haya inventado en uno de estos países? Al borde siempre del conflicto, la cortesía y el deporte les han permitido durante mucho tiempo proteger a la sociedad civil de los hábitos predatorios adquiridos y ejercidos en el mercado libre o en la expansión colonial. Y la alternativa a esta ritualización social o codificación deportiva de la conducta competitiva la conocemos demasiado bien: la alternativa de la buena educación es el eficaz adoctrinamiento, como la alternativa del deporte es la marcha militar.

Rituales y protocolos, liturgias y etiquetas que aumentan, pues, en proporción a la ansiedad, agresividad o desazón que se experimenta en las situaciones-límite de la vida. De ahí que no sea tampoco de extrañar que el noviazgo y el matrimonio tengan, en todas las épocas y grupos, un fuerte contenido convencional... Y me atrevo a insertar aquí lo que al respecto escribí a la vuelta de un viaje a Nueva York, tratando de explicarme la homofilia generalizada de aquella ciudad.

Primero fue el imperativo de la naturalidad e informalidad, luego la liberación sexual y, por fin, el feminismo. Con ello fueron eliminándose en nuestro tiempo, una tras otra, las formas más o menos protocolarias y ritualizadas que habían regido la aproximación entre los sexos. Las formas de la cortesía o etiqueta aparecieron primero como hipocresía, luego como cursilería y por fin como la sutil estratagema con la que el hombre afirmaba su superioridad y que la mujer utilizaba para «obtener» lo que ni el derecho ni la fuerza le garantizaban. La deferencia masculina y la reticencia femenina formaban así un sistema de «astucias» cruzadas y complementarias. Ceder el paso a una mujer o respetar su más mínima señal de rechazo eran «privilegios» del mismo orden que los otorgados a la mujer por el Derecho Romano en razón precisamente de su *imbecilitas sexi*.

Todo esto es verdad, pero no es toda la verdad. Decir de cualquier manifestación de cortesía o deferencia que no es sino hipocresía, supone una incompleta y simplificada traducción psicológica de un fenómeno harto más rico y complicado. Y digo *incompleta* porque en modo alguno explica cómo ni por qué los rituales, protocolos y etiquetas tienden a encarnar precisamente en las conductas marcadas por la angustia o la ansiedad; por la inseguridad que inevitablemente acompaña la aproximación a un paisaje o personaje extraños —sea del otro mundo, sea del otro sexo.

Las formalidades que pautan o modelan el trato entre hombres y mujeres cumplen así una importante función de cojín o amortiguador. No son sólo formas estereotipadas de poder o sumisión. Son también, y ante todo, expresión del temor de

las personas que entran en un territorio desconocido, inseguras de su ciencia y competencia en él. Formas convencionales de «hacer el hombre» o «hacer la mujer» a las que agarrarse cuando no se sabe demasiado bien cómo hay que comportarse. ¿Que estos formalismos han servido asimismo para reforzar los estereotipos y hacer de cada sexo una ridícula caricatura de sí mismo? Qué duda cabe. Pero aquí, como en tantas otras cuestiones, hemos de evitar que con el agua sucia se nos cuele también el niño por el desagüe. ¿Acaso no es esto lo que nos ha ocurrido con los ritos y celebraciones que marcaban el ritmo o los momentos significativos de nuestra vida: misas y primeras comuniones, ceremonias asociadas al matrimonio o a la muerte? Al dejar de creer en el específico contenido religioso que entre nosotros informaba estos actos o situaciones, se ha tendido a prescindir también de las formalidades que en todo tiempo y lugar han marcado las encrucijadas decisivas de la vida individual y colectiva: los ritos de iniciación o de pasaje. Se trata de momentos en los que se cruzan la biografía y la cronología, los sentimientos y las instituciones, y a los que los hombres no han dejado nunca de dar un carácter rígido y estereotipado con el fin, según vimos, de apaciguar el vértigo individual y colectivo que se produce en cada uno de estos tránsitos o coyunturas.

Libres ahora de formas y ceremonias, reducidos estos momentos decisivos a actos convulsa y compulsivamente «sinceros», «informales» o «espontáneos», no podía sino surgir un renovado conservadurismo psicológico temeroso de todo cambio o transformación. Pues si es cierto, como pienso, que las formas convencionales son el viático

que nos conforta y acompaña en los momentos de tránsito difícil, la falta de este apoyo no puede sino llevarnos a una temerosa huida hacia adentro y atrás. La alternativa parece clara: o formalismo o narcisismo, o convencionalismo o conservadurismo.

¿Por qué lloramos? ¿Es conveniente una ley formalmente igual para todos? ¿No son inútiles y hasta indignantes los convencionalismos sociales? Hemos visto cómo, tras una inspección algo más atenta, nuestras respuestas automáticas hacían crisis, y las cosas aparecían algo más complejas y matizadas. En el próximo capítulo acabaremos viendo de qué modo esto es verdad no solamente por lo que respecta a los fenómenos psicológicos y sociales apuntados hasta aquí, sino incluso referido a la Moral y a la misma Filosofía.

4. HACIA LA MORAL Y LA FILOSOFÍA

Llegados a este punto, conviene sin duda hacer un breve resumen de lo que hemos dicho hasta ahora. En la primera parte se pretendía mostrar en qué medida la necesidad de ver claro es una actitud más neurótica o atávica que propiamente filosófica o científica. En la segunda hemos intentado verificar cuáles eran los mecanismos o los canales que nos permitían hacernos la ilusión de que todo es claro: el lenguaje y las frases hechas, las convenciones ideológicas, los mitos y los ritos que nos ofrecen un mundo hecho ya a nuestra guisa y medida. En la tercera estación de esta *via philosophiae* nos detuvimos especialmente en el lenguaje y vimos que el filósofo no acababa de sentirse satisfecho con las evidencias por aquél manufacturadas y promulgadas. De ahí, añadíamos, que a menudo su lucha no sea tanto contra la opacidad de los fenómenos como contra la convencional y pretendida claridad de éstos; que no busque tanto resolver los problemas cuanto multiplicarlos y mostrar todo aquello que tiene aún de problemático lo que más evidente nos parece: lo paradójico, incrustado en lo más perogrullesco. Pasamos lista entonces a algunas «evidencias» psicológicas, políticas o sociales, con el fin de mostrar cómo el filósofo tiende también a darles la vuelta para ver

su cara oculta. Y ahora, por fin, podemos acercarnos a esta otra cara de nuestras más entrañables convicciones morales, políticas e incluso filosóficas. Pues conviene no olvidar que si la Filosofía ha de empezar mostrando la otra cara de las cosas, no puede acabar, si se quiere realmente crítica, sino mostrando a su vez la otra vertiente de sí misma.

Comencemos de momento por las evidencias morales. Ser moral —oímos decir a menudo— quiere decir ser responsable y de una pieza, tener una jerarquía de principios clara y firme.

Pienso que se puede decir —y hasta cierto punto se *debe* decir— todo lo contrario. ¿Qué significa, en definitiva, «ser responsable»? Llamamos responsable a una persona cuando podemos saber cómo responderá a cierto tipo de estímulo: cuando su respuesta es previsible. Sea cual fuere la necesidad que lo solicite, la mujer que le guste, el niño que le reclame, el ideal que se presente, siempre responderá de acuerdo con sus principios. Ahora bien, quizá ser moral no consista tanto en eso, en ser siempre auténtico y fiel a los propios principios (lo que en el límite puede transformarse en un narcisismo de la propia integridad), como en *responder* efectivamente al objeto o a la persona concreta que tenemos delante. Ésta deja entonces de ser un mero «ejemplar-pretexto» («un» necesitado, «una» mujer), un motivo ocasional para ejercer o poner en práctica los propios principios, y se transforma en algo real que nos *arranca* una respuesta que no teníamos aún preparada ni inventariada. Moral, en este sentido, sería toda respuesta que se ha dejado primero seducir por su

estímulo; que ha aceptado perder pie frente al sujeto o la situación a que se enfrenta.

Oímos decir igualmente que ser moral es tener una jerarquía fija y objetiva de valores. Dentro de esta escala, los valores más bajos (los sensuales, vitales, etc.) se realizan precisamente al subordinarse a los más altos (los intelectuales o espirituales). Pues bien, yo no creo tanto en una escala como en una *pluralidad* de valores, necesidades o tendencias conflictivas que tienen, cada uno en su ámbito, un carácter absoluto. ¿Cuáles son estas necesidades o tendencias? En nuestra vida o actividad intelectual necesitamos una cierta *distancia* a fin de poder analizar fría y objetivamente las cosas. En nuestra vida sensitiva, en cambio, necesitamos la *proximidad* o la inmediatez respecto al ser deseado. La distancia es, pues, un valor intelectual; la proximidad un valor sensual, y ambos son a menudo incompatibles. La lista de polaridades puede continuarse aún: para nuestra vida sentimental necesitamos *dependencia*, mientras que para la vida política necesitamos *poder* y *potencia*; la vida íntima o personal requiere *autenticidad* y la pública *eficacia*, etc. Ahora bien, nuestra innata tendencia a la autosatisfacción nos lleva a creer —o a querer creer— que aquella vida o profesión por las que nos hemos decidido representan la suprema síntesis de todas las experiencias y todos los valores. De ahí que el casado quiera y tienda a pensar que el matrimonio no es una opción, con sus ganancias y sus costes, sino la *misma* síntesis de todos los valores y de todas las experiencias: síntesis de sensualidad y de responsabilidad, de intimidad y de sociabilidad. Igualmente, el político tenderá a creer que su opción

supone la síntesis de teoría y praxis, de compromiso vital y de experiencia teórica, de sensibilidad moral y de sentido de eficacia...

Ser moral, para mí, es hacer exactamente lo contrario. Es recordar siempre la importancia de aquellas opciones que *no* hemos tomado: de aquellos valores que, quizá necesariamente, hemos sacrificado, pero que nunca olvidaremos ni pretenderemos reducir a subproducto de los inherentes a nuestro estado o profesión. Podemos así optar por la vida ascética, pero entonces lo que hace falta es saber y recordar el valor —absoluto en tantos sentidos— de la sensualidad. Como podemos optar por la vida intelectual siempre que reconocamos los límites y la crónica parcialidad de todo lo que *sólo* entendemos, así como la importancia de todo lo que pasa por fuera de las ideas. De ahí que, si somos artistas, debamos trabajar también *contra* la imaginación, por lo mismo que, si somos burócratas, hemos de cuidar de no enamorarnos del papel timbrado. En definitiva, puede ser moral haciendo cualquier cosa, siempre, eso sí, que no empecemos por querer colonizar el mundo entero con las virtudes o «valores» del propio quehacer. Frente a esta tendencia a hacer el mundo parecido y a la medida de uno, la moralidad consistiría más bien en hacernos nosotros parecidos al mundo; no en moralizar el mundo, sino en mundanizarnos nosotros.

Para ilustrar este talante que denomino a la vez moral y filosófico, tomaremos ahora unos ejemplos de la realidad política inmediata. A todo el mundo le parecerá bien que, gracias al Estatuto de Autonomía y a la Generalitat, la administración

se haya acercado a los catalanes hasta permitirnos por una vez considerarla como cosa nuestra. Pero esto, que es evidente, no nos ha de hacer olvidar las ventajas que tenía la distinción, en la época franquista, entre lo que era la ideología oficial y lo que era la ideología de la gente. En catalán o desde Barcelona hablábamos Nosotros; en castellano o desde Madrid hablaban Ellos. Esta dualidad estatutaria, en cierta manera, dos tipos de poder —el poder estatal y el poder de la sociedad civil— que pocas veces coincidían y en cuyos márgenes podíamos hacernos nuestra libertad particular... Ha sido bueno, quién va a negarlo, que el poder social y el estatal, el familiar y el oficial, dejaran de coexistir esquizofrénicamente como había sucedido hasta entonces en Cataluña. Pero también es cierto que, al juntarse y concentrarse, estos dos niveles de coacción se refuerzan peligrosamente y se hacen potencialmente mucho más absolutos. Paradójicamente, un poder legítimo y socialmente reconocido es más «absoluto» que un mero poder de hecho, pues a la fuerza objetiva se añade entonces la autoridad moral. Por ello quienes ostentan ahora esta renovada y reforzada autoridad deben ser mucho más liberales, delicados y tolerantes que cuando simplemente defendían esta libertad contra el franquismo. Pues ahora hay que mantener desde las mismas instituciones aquel juego y pluralismo que antes venía dado por el mero hecho de que las fuentes de poder, de control y de legitimación eran dos y bien distintas.

Está claro que andar diciendo, aunque sea polémicamente, que ser moral significa ser irresponsable, o que no para todo fue mala la represión de la cultura y las instituciones democráticas, es algo

que rompe nuestros hábitos mentales y nuestras convicciones morales más enraizadas. Algo que acostumbra también a irritar considerablemente a la gente. No es, pues, nada extraño que los filósofos, en la medida en que han desempeñado este papel, a menudo hayan acabado bastante mal. Pensad que los filósofos son quizá los únicos, junto a los cristianos, cuyo padre fundador fue ejecutado. Y Sócrates fue ejecutado precisamente por impiedad, por falta de respeto a la tradición, incluso por perversión de menores. Porque está visto que nada inquieta tanto ni parece tan subversivo como el solo hecho de mencionar y sacar a la luz todos aquellos aspectos de la realidad censurados por nuestros hábitos o relegados a la oscuridad por los administradores oficiales de la verdad.

Aunque tampoco aquí hay que exagerar. Es posible que a los filósofos les corresponda ser apóstatas crónicos, pero es preciso también que sean (como decía la Inquisición de aquel pobre hombre quemado en Durango) *apóstatas relajados*, apóstatas no crispados. ¿Y qué quiere decir eso de apóstatas relajados? Quiere decir apóstatas conscientes de que, en definitiva, su eficacia no radica tanto en el poder y la claridad de su pensamiento como en la debilidad de su convencimiento. Y es con la glosa de esta última afirmación como quisiera ya concluir.

El punto fuerte de la filosofía es para mí la vulnerabilidad de su convencimiento. ¿Por qué ha de ser el conocimiento filosófico precisamente un *conocimiento débil*?³ En el segundo capítulo de-

3. Lanzada aquí por primera vez, en 1981, la expre-

ciamos que nuestros vicios son casi siempre la otra cara de nuestras virtudes. La fuerza y la potencia de nuestro pensamiento, podemos añadir ahora, es a menudo la otra cara de nuestra ceguera para lo que tenemos delante de la nariz. Un pensamiento demasiado poderoso que todo lo entiende (iba a decir: que todo lo engulle) acaba con frecuencia ensordecido por su propio estrépito, deslumbrado por su propia luz, embotado con todo lo que ha tragado. La auténtica experiencia de la realidad, por el contrario, sólo comienza allí donde acaba nuestra capacidad de hacernos las cosas a nuestra medida. De ahí que la verdadera experiencia de las cosas no resida en la «comprensión» del antropólogo, en la «erudición» del historiador, en el «análisis» del lingüista, en la «interpretación» del psicólogo, etc. Esta experiencia surge más bien a partir de los fenómenos singulares que se resisten a ser comprendidos y que, por lo mismo, nos obligan a ampliar el marco teórico desde el que los contemplábamos.

Ahora bien, para dejar que los fenómenos o las cosas se nos acerquen sin anticiparlos ni neutralizarlos con un concepto previo, para «responder» efectivamente a ellos, para dejar que se nos acerquen incluso aquellos que van contra nuestras convicciones básicas, es preciso tener una actitud más bien *débil* que fuerte, más *vulnerable* que segura, más *hembra* que macho, más *receptiva* que activa. Los individuos que han aportado una nueva visión de la realidad, en efecto, han sido personas con una gran personalidad, pero raramente con

conocimiento débil se ha generalizado hasta adquirir un valor emblemático.

un carácter fuerte ni con ideas demasiado precisas sobre las cosas. No más claras, en todo caso, que las del propio Sherlock Holmes.

¿Cuál es la ventaja que posee siempre Sherlock Holmes sobre Watson en sus investigaciones? Su ventaja consiste en que mientras Watson, en cuanto llega al escenario del crimen, ve en seguida qué es lo importante y significativo —el cuchillo sobre la mesa o el perchero ensangrentado—, Sherlock Holmes se deja atraer por lo más trivial: una vela, por ejemplo, que, si el asesinato se cometió a las siete de la tarde, debería estar consumida y, en cambio, aún quema. Y éste es, casi siempre, el mecanismo de un descubrimiento o de una visión nueva de las cosas: la ruptura de los esquemas convencionales encargados de definir qué es Relevante y qué es Insustancial, cuál es el Medio y cuál es el Fin de un proceso,⁴ cuál es la Estructura y cuál la Función de un fenómeno, qué es el Mensaje y qué es, simplemente, el Ruido o parásito que acompaña a su transmisión...

Junto a sus amigos, Pitágoras contemplaba cómo el herrero fabricaba un arado, pero, a diferencia de los demás, que se fijaban en lo que era importante —en la *forma* que tomaba la herramienta—, Pitágoras supo atender al maldito *ruido* producido por el artesano. Con ello es posible que se le escapara algún defecto del apero, pero descubrió en cambio la escala de los sonidos... Ahora

4. El descubrimiento del motor eléctrico no consistió sino en el hecho de que a alguien se le ocurrió invertir la relación medio-fin en una dinamo. El desperfecto de una máquina textil produjo el género «defectuoso» que alguien tuvo el genio de reconocer como óptimo para secarse: la toalla.

bien, para saber, como Pitágoras o Sherlock Holmes, atender a aquello que «no importa», es necesario tener unos esquemas mentales lo bastante blandos y borrosos como para que la experiencia de la realidad pueda estructurarse de una manera nueva; no tener de antemano una idea demasiado clara de lo que se quiere y de lo que se busca; saber *atender* sin precipitarse a *entender*. Sólo con una mente y con una actitud de esta especie, conceptos aparentemente tan heterogéneos como cultura y represión (Freud), gravedad y trayectoria de los astros (Galileo), filosofía y sistema de producción (Marx), o materia y energía (Einstein) pueden manifestar una conexión tan profunda como insospechada.

Pero hemos dicho también que una actitud filosófica requiere no solamente un *conocimiento débil*, sino, además, un *convencimiento débil*. De otro modo, y con razón, alguien podría argüir: «Ese Rubert parece que ve muy claro lo de que hemos de verlo todo oscuro; él dice muy fuerte y convencido eso de que el pensamiento ha de ser débil y tentativo.» Los filósofos, en efecto, podemos comenzar por ver oscuro el mundo, pero hemos de acabar por ver oscuras y dudosas también nuestras propias convicciones. De ahí que el filósofo no pueda creer que «ahora sí» que va a explicar él lo que «de veras» es el Hombre o el Pensamiento o el Mundo o lo que sea. Él sabe, con Kant, que «la razón humana tiene el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede rechazar, (...) pero a las que tampoco puede responder». Sabe que su tarea no es sino suplir viejos mitos por nuevos esquemas; por nuevas imágenes o modelos, tal vez mejores o más adecuados que

II. ¿POR QUÉ FILOSOFÍA?

1. VÉRTIGO DEL SENTIDO?

Cómo dar liebre por gato

Desperté y busqué en torno un acontecimiento no transformado en noticia, una función no codificada por una institución, una práctica que no fuera una profesión, una teoría no apelmazada y exaltada como ideología. Salí a su encuentro, pero en todas partes me daban liebre por gato: pedía un libro y me daban una Obra, necesitaba un método y me enseñaban una Metodología, buscaba un objeto y me ofrecían un Diseño, quería un país y me encontraba en un Estado, yo deseaba una mujer pero me decían que eso eran cosas de mi Libido.

La política y el sexo, el comercio y la información: todo me parecía cada vez más sublime y cultural; impregnado por su valor, transmutado en símbolo. Los objetos con los que me iba topando sólo parecían existir como excipiente del sentido que debían vehicular. Dondequiera que dirigiera mis pasos me encontraba con algo adaptado ya de antemano a mi asimilación, cortado a la medida de mis sentidos, expectativas o ideales. Y es entonces cuando sentí aquel extraño malestar: algo así como la basca que produce un alimento licuado, una papilla gástrica o un Gerber que se nos es-

curre, tibio y granuloso, por el esófago. Un malestar que se confundía con la nostalgia de los productos de otro tiempo que había aún que mascar y digerir.

Pronto descubrí, sin embargo, el analgésico que me ofrecían para aplacar estas desagradables sensaciones. La sofisticación del nuevo arte y la nueva cultura debían servirme ahora para ejercer en *digest* aquel esfuerzo de asimilación y adaptación expulsado de la vida cotidiana: una cultura intensa y concentrada que compensaba mi inactividad intelectual, justo como la gimnasia debía compensar mi trabajo sedentario. Realidad «explicada» y alta cultura «complicada», mundo verosímil y arte abstracto, entorno *pompier* y estética vanguardista formaban así un sistema perfectamente equilibrado. En un mundo excesivamente «facilitado» y previsible, la dificultad se me ofrecía también como un servicio o una mercancía delicadamente diseñada para inquietarme y sorprenderme; para dar variedad, color o aroma a la papilla; para introducir en mi experiencia los mínimos básicos de resistencia que me permitirían recobrar el equilibrio cuando me sintiera llevado por el vértigo del sentido.

Este fue el primer diagnóstico de mi dolencia. El vértigo, con todo, persistía. La realidad se me hacía no ya espiritual, sino espirituosa; no ya dotada de significados, sino impregnada de ellos: significamentosa. Todo me era familiar, y más aun que familiar: íntimo. En todas partes me topaba conmigo mismo. Mis pasiones y obsesiones perfectamente expresadas en los anuncios de colonia para hombres. Mis desperdicios psíquicos se me ofrecían ahora en forma física de mercancías. Con-

taminado por mis propias fantasías, el entorno me aparecía como un inmenso y caricaturesco espejo de mí mismo.

¿Cómo romper el hechizo? ¿Cómo abrir una brecha —me decía— en este cerco del hombre por sus propios productos o imágenes? El único medio, pensaba, sería bajar la guardia para permitir el reflujo de todo aquello que está más allá de nosotros, de nuestra capacidad de entender y organizar. Pero hasta el momento sólo parecía haberse intentado superar este aislamiento ampliando más y más el ámbito de lo controlado: tratando de aliviar los males del control técnico del mundo... mediante su control semántico; perfeccionando el diseño funcional del entorno con la adición de valores malditos o vibraciones gratuitas; ampliando el sistema de producción de ideología o la producción de psicología. Para los «psicólogos radicales» americanos, por ejemplo, se trataría de *ir sustituyendo la producción de objetos por la producción de relaciones: el hardware tecnológico por el software social*. Diseño y producción de relaciones que daría lugar a una nueva cultura intensa, comunal, sentida y vivida; una nueva sociabilidad hecha de interacciones, contactos y vibraciones. Grupos de encuentro, juegos comunicativos, terapia de sentimientos, desarrollo del potencial humano, concienciación del propio cuerpo, *feed-back* bioenergético, chequeo interactivo, masaje psíquico, pedagogía del contacto...

El florilegio de métodos y técnicas parecía interminable, pero el mecanismo social detrás de todos ellos parecía uno y el mismo. Se trataba simplemente de cuestionar la adecuación entre el saber de la gente y su empleo, entre su sensación

física y su salud o entre su apetencia y su competencia, generando así un nuevo mercado de *gadgets* y servicios para el reciclaje del saber o la verificación de la salud. Y también un mercado de relaciones psicológicas que creaba su propia demanda mediante el doble mecanismo de: 1) fomentar, por un lado, la inseguridad de la gente respecto a su capacidad de comunicar o de asumir las propias responsabilidades sociales, y 2) generar, por otro, unos supuestos estándares o patrones objetivos de intimidad, satisfacción sexual o integración social, a cuya altura la gente trataría de llegar con la ayuda de las técnicas y de los especialistas pertinentes.

Un vuelo a México

Fue en un vuelo Eastern de Nueva York a México donde primero sentí de un modo claro esta desazón ante un entorno cada vez más personal, estimulante y atento a nuestras intenciones. En la bandeja del desayuno no encontraba la crema de leche para mezclar con el café: miraba una y otra vez los rótulos de los sobres y recipientes —mantequilla, café, sal, etc.—, pero no leía «crema» o «leche» en parte alguna. Pregunté por fin a la azafata, la cual, sorprendida y despectiva, me indicó un botecito de plástico. Y entonces descubrí por qué no había sabido reconocerlo: el bote no anunciaba «leche» sino «para su café».

Nuestro entorno está cada vez más constituido por este tipo de mensajes, que nos cuesta al principio descifrar... porque son demasiado fáciles: porque no hay que ir a ellos, sino que son ellos los

que vienen a nosotros. El rótulo no indica *qué* hay en el bote sino *para qué* es; no describe el objeto sino que anticipa —y prescribe— mi uso del mismo. Las indicaciones de nuestro entorno ya no se dirigen entonces a nuestra *comprensión* sino a nuestra *reacción*; no se organizan alrededor de nuestra *posición* sino de nuestra *intención*. De ahí que para entender estos mensajes debamos ajustar la retina y acostumbrarnos a no buscar lo que algo es sino *para qué* es. No atender a lo que queremos —un alimento, una persona, un país—, sino directamente a lo que en ello buscamos: el valor o el vigor, la amistad o la sensación nueva. Acostumbrarnos, en fin, a vivir en un entorno *catafórico*, donde todo está anticipando alguna otra cosa —anticipando, casi siempre, nuestras propias reacciones.¹

El último día en Nueva York había ido a la tienda «Sam Goodies» para comprar discos de Ruth Etting y Ethel Morgan, dos cantantes de los cuarenta que son el primer recuerdo musical de mi infancia —una melodía que llegaba a mi ventana desde la Rosaleda, a través de una Diagonal silenciosa y húmeda. Le pregunté al vendedor en qué hilera podía encontrar estos discos —¿en «Melodías de Broadway», en «Vocalistas famosas»?

—No, no; busque mejor en la sección «Nostalgia».

1. Está claro que, a menudo, este tipo de cambios no es deliberado, sino que simplemente *resulta* de necesidades técnicas —en este caso de la naturaleza sintética del líquido que se añade al café. El hecho de que no sean *intencionados* no los hace, sin embargo, menos *sintomáticos*.

También las clasificaciones comerciales se habían hecho psicológicas. También para adivinar dónde estaba un producto tenía que pensar ante todo en la presumible intención con que lo buscaba.

Volviendo a mi vuelo de Nueva York - México: después de desayunar, ya sobre Texas, empecé a charlar con un grupo de jóvenes universitarios, aplicados e ilusionados, que me rodearon entusiastas cuando me reconocieron como un nativo con el cual practicar el castellano. Hacían un viaje de estudios —me explicaron— a la provincia de Chiapas. Pregunté qué iban a estudiar: ¿totzil, castellano, antropología...? No; se trataba de dos asignaturas de la maestría en «Vida Internacional» de la Universidad de Michigan. Las dos asignaturas que iban a cursar a San Cristóbal y Tuxla Gutiérrez se llamaban, literalmente, «Cómo vivir en el extranjero» y «Trabajo de campo en comprensión de culturas extranjeras»...

...Y volví a sentir el vértigo de un entorno siempre ya explícito, formulado y poblado de nuestras propias imágenes o propósitos. El mismo vértigo que me había producido el bote de crema «para mi café», y que se confundía ahora con el de las depresiones atmosféricas que sacudían el avión al descender sobre el valle de México. Al salir del aeropuerto había decidido escribir un texto donde trataría de teorizar este vértigo. Es el que sigue, luego de responder a esta cuestión previa: ¿Qué hay en el fondo de mi añoranza por lo reticente, por lo que existe pero no se anuncia, se entiende pero no se dice, se supone pero ni se expone? Ante todo, pienso, el mínimo tacto que exige no apabullar a la gente con un mensaje o una ver-

dad perentorios. Y un cierto respeto, también, por las cosas y por uno mismo: por un nivel de la realidad o de la intimidad que no puede exponerse sin desnaturalizarse; que como las momias o las películas, se desintegra o vela a plena luz... Nietzsche mismo fue un ferviente defensor de este respeto, aunque en su afán por desvelar los más secretos móviles e intenciones pocas veces supiera mantenerlo.

«Hoy ya no creemos —escribe— que la verdad siga siendo verdad cuando se revela... El pudor con el que la Naturaleza se ha escondido detrás de velos y enigmas debería ser tenido en gran estima... Hoy consideramos una cuestión de decencia el no querer verlo todo desnudo, presenciarlo todo, entender o “saber” todo.»

El más conmovedor ejemplo de este pudor es el del pequeño Rousseau, que reproduzco aquí de memoria. Jean-Jacques es un niño pobre que durante meses va reuniendo monedas para poderse comprar uno de esos pasteles con que las madres obsequian a sus hijos a la salida de la escuela. Se conoce el escaparate de memoria y hace tiempo que tiene decidido el pastel que va a pedir. Pero, cuando entra por fin y la dueña le pregunta qué desea, él no sabe qué contestar y acaba echándose a llorar. ¿Qué ha ocurrido? El niño ha descubierto lo que en realidad había estado deseando tanto tiempo: que le *dieran* un pastel. No ha estado ahorrando para pagar un pastel, sino para comprar un *don*. Pero en el mismo momento en que la dueña le pregunta qué desea (como preguntan también los padres con más dinero que tiempo, dispuestos siempre a comprarle al niño lo que él desee, sin entender que lo que éste quiere no es *un* regalo sino que

le regalen), entonces la imposibilidad lógica de satisfacer ese deseo se hace demasiado patente... Y ello no se debe, como explicarían Lacan o Girard, a que su deseo sea «el deseo del otro», sino porque es el deseo de un significado no banalizado y neutralizado por su propio significante; de una experiencia, una sensación, un don o un sentimiento no capturados ni contaminados por el medio —el dinero, la palabra— que los vehicula.

Thomas Mann lo dice por boca del estafador Félix Krüll: «Sólo en los polos del contacto humano, allí donde aún no existe la palabra o bien donde ya no reina la palabra, es decir, en la mirada y en el abrazo, se halla propiamente la felicidad —pues sólo allí hay libertad incondicional, intimidad y falta absoluta de respeto humano. Todo lo que en materia de contactos humanos se halla entre estos dos polos es débil e insípido; es algo determinado, condicional y limitado por las convenciones sociales. Allí reina la palabra, esa tremenda representante de lo ordinario y habitual, ese fino y opaco medio en el que se engendró antes que en ningún otro la sumisa y mediocre moral...»

2. LA FILOSOFÍA, ENTRE EL HUESO Y LA PAPILLA

El malestar de lo singular

Queda por aclarar cómo y cuándo una experiencia inquietante o irritante como las descritas nos impulsa precisamente a filosofar. ¿Por qué teorizarla y no, simplemente, huir o esquivarla? La teoría, creo, emerge a la vez como producto y como antídoto de esta experiencia o sensación. En mi caso por lo menos ha surgido como un intento de comprender la desazón que me producía este entorno tan solícito y tematizado que experimenté agudamente en el vuelo a México.

Yo nunca pienso o escribo de oficio —y menos por vicio. Lo hago sólo como último recurso: cuando las impresiones o sensaciones se hacen tan poderosas e incómodas que sólo *formulándolas* alcanzo a *neutralizarlas*. Escritas y formuladas, las sensaciones o experiencias me aparecen como realidades objetivas e impersonales que puedo contemplar ya como algo ajeno a mí. Transformadas en tesis o en textos, dispuestas a convertirse en verdades, aquellas experiencias no parecen ya de fiar, pero tampoco dignas de inquietar.² El cariz formulario que adquiere así lo for-

2. Un conocido ejercicio de la *Gestalt Psychology*

mulado pronto me ayuda a convencerme de que no había para tanto; que la desazón que sentía era tan convencional como el texto mismo en el que lo cuento ahora...

Y así voy conjurando o ahuyentando con la teoría los demonios que me asaltan. Una vez descritos y formulados, estos demonios se transforman en productos culturales que circulan y que, por lo mismo, ya no me inquietan ni creo en ellos: he conseguido por fin «nombrarlos» y «pasarlos». Se trata, como puede verse, de una cura catártica o, mejor aún, homeopática: las impresiones demasiado fuertes aplacadas con la escritura, disueltas en su expresión, evacuadas en su exaltación.

La pena falsificada por la lágrima, la impresión por la teoría. «La formulación y expresión de los sentimientos —decía Hegel— tiene por efecto quitarles su importancia.» «Las ideas —insiste Proust— son los sucedáneos de las penas; en el momento en que éstas se transforman en ideas pierden una parte de su acción nociva sobre nuestro corazón.» Luego de terminar el *Werther*, escribe igualmente Goethe, «me sentí como

muestra un aspecto de este proceso psicológico. Se sugiere a los asistentes que piensen en un viejo y profundo secreto de su vida, en algo que no hayan contado nunca a nadie, y que imaginen cómo reaccionarían los otros al saberlo. A continuación se les instiga a revelarlo en la forma más contundente y afirmativa para que descubran que, contra lo que habían imaginado, encuentran en ello un positivo orgullo y una renovada confianza en sí mismos: el secreto, verán ahora, no era el efecto sino la causa de su vergüenza.

después de una confesión personal y con derecho a una nueva vida».

Estos y otros testimonios parecen confirmar mi impresión de que a menudo narramos para transformar nuestras experiencias en puros «cuentos» —como teorizamos para hacer de ellas puras «especulaciones»—: en cualquier caso, para sacarles el aguijón de la carne y dotarlas de la ingratitud del espíritu. Y sin embargo, los textos citados hablan de un dolor genérico, pero no de su origen ni del proceso específico por el que la escritura aplaca aquel dolor. De esto quiero hablar aquí.

Al principio, como con los estudiantes o la crema de leche Eastern, algo *me pasa*: me gusta un sonido, me angustia una frase, un gesto me inquieta, me atrae una idea o me desagrade una mirada. Trato entonces de «entender», es decir, de objetivar y neutralizar esta sensación, y casi siempre lo consigo pronto. En el sonido reconocí el timbre o la altura de una melodía querida; la frase sonaba a redicha; el gesto no había surgido de la palabra, sino que parecía incorporado mecánicamente a ella; la idea era a la vez elemental y radical; la mirada no se detenía en mí, sino que me atravesaba y parecía proyectarse al infinito, a un plano general del que yo era sólo un elemento o un contrapunto...³ Algunas veces, sin em-

3. Scott Fitzgerald describe a menudo sensaciones de este tipo. Luego de haber hecho el amor en la vieja casucha con Stahr, *the last Tycoon*, Kateleen observa: «Me pregunto cuándo lo decidimos. Hay un momento en el que no lo necesitas, y en el momento siguiente sabes que nada en el mundo podrá impedir que pase.» A Stahr,

bargo, no encuentro el sentido de lo que he sentido —y es entonces cuando pienso.

Pienso, pues, cuando no entiendo lo que me pasa, cuando no alcanzo a identificar el origen de la desazón o atracción que siento. La impresión que no consigo evacuar con una explicación se constituye entonces en punto de referencia de todo lo que en adelante voy viendo o leyendo. Como aquellas tiras de papel engomado que colgaban del techo para cazar las moscas, esta impresión va atrayendo y pegando todas las experiencias más o menos análogas que tengo luego al leer, charlar o deambular. Incapaz por el momento de localizar la causa, busco las analogías y voy así apuntando en una libreta los fenómenos parecidos... Hasta que un día, de repente, todas estas notas que he tomado parecen organizarse en una figura general de la que mi primera experiencia no era sino un *caso*. Ya tengo ahora el sentido de lo sentido, ya he alcanzado por fin a neutralizar mi experiencia: a explicármela y a explicarme. Entonces escribo un libro donde la remato —un libro en el que las observaciones o notas que fui tomando a lo largo del camino hacen las veces de capítulos o apartados.

El dispositivo básico desde el que se teoriza sería aquí un cierto malestar: el malestar frente a las experiencias absolutamente singulares que se nos resisten: que se hacen sentir pero no se

observa entonces Scott Fitzgerald, «la frase de Kateleen le sonó a redicha y, para su propio asombro, ella le gustó todavía más». Son asombros de este tipo los que nos arrojan a menudo a la teoría.

dejan comprender.⁴ Teorizar es, pues, apartarse de una experiencia singular e incomprensible para volver a ella armado ya de palabra y de representación. Nos ponemos a teorizar porque nuestra mente no está sintonizada con la realidad que experimentamos —y lo que así pretendemos es elevarla al nivel de abstracción requerido para que no se nos escurra entre las neuronas. Para Freud, esta tendencia a homologar nuestra experiencia, a neutralizar la diferencia entre nosotros y nuestro mundo, era una manifestación del «instinto de muerte», cuya versión generalizada se conoce hoy como «principio de entropía». Es decir, de la tendencia tanto física como psíquica a buscar estadios más probables e indiferenciados; a reducir la tensión con el entorno asimilándose plácidamente a él. ¿Quién no ha sentido alguna vez la tentación de devolver a la materia inorgánica este sector absurdamente acelerado y palpitante que su cuerpo usurpa; de renunciar a esta fina película de carne que le conecta —pero también le enfrenta— a su entorno?

Freud tuvo que añadir Tánatos a Eros para explicar la vida inconsciente, y creo que hay que añadirlo también para explicar los procesos conscientes. Al teorizar, nuestra mente busca igualarse y equilibrarse plácidamente con el entorno de la misma manera que dos superficies de dis-

4. Sería aquí tentador buscar analogías entre la teoría a nivel psicológico y las *endorfinas* (sustancias secretadas por el propio cuerpo para asegurar que sus operaciones se realicen sin dolor) a nivel biológico. De no mediar, pues, esta autoanestesia, la sola existencia biológica sería *siempre dolorosa*, como lo sería la psicológica sin la anestesia teórica que aquí se apunta.

tinta temperatura puestas en contacto tienden a un estado neutro, a una temperatura media donde las fuerzas que se movían en ambas direcciones han dejado de operar. Y para ello, al «principio de consistencia psíquica», que tiende a asimilar la experiencia pasada organizándola desde el presente, se añade ahora el «principio de consistencia teórica», que trata de asimilar la experiencia actual a la pretérita, lo visto a lo sabido, lo sentido a lo calificado y clasificado.⁵

«La filosofía —escribe Simmel, tratando de sintetizar Aristóteles y Kant— satisface la necesidad formal de ofrecer un punto de unidad en todo el embrollo y las contradicciones del mundo de los fenómenos: un lugar en el que la discontinuidad de los elementos cede ante su parentesco. En efecto, cuando las cosas tocan el alma y han de pe-

5. Entiendo que este bienestar psíquico resulta del haber generalizado activamente nuestra experiencia particular; nunca del carácter ya general con que pueda ofrecérsenos desde el principio. Cuando, por el contrario, esta generalidad se nos da como un punto de partida, no como conquista, tendemos más bien a rechazarla. De ahí, según Otto Rank, nuestra conflictiva relación con un instinto sexual que nos aparece al pronto como un impulso genérico e impersonal. «El individuo adolescente depende del instinto sexual biológico que quiere obligarlo a plegarse aún ante la dominación ajena en el momento preciso en que empieza a sentirse liberado de la autoridad voluntaria de los padres... En la edad púber, cuando, por un lado, el individuo se despierta a la autonomía voluntaria y, por otro, se defiende contra el dominio de la sexualidad conforme a la especie, el individuo encuentra poderosos motivos para apropiarse de las viejas prohibiciones paternas para utilizarlas contra esta sexualidad más genérica e infernal aún que las prohibiciones que sobre ella recaen.»

netrar en ella, ésta debe comunicarles su propia forma, debe tratar de reducir la totalidad de sus contenidos a un solo concepto, significado o valor.»

Ahora bien, este principio de entropía o consistencia teórica puede operar en dos sentidos —los dos caminos que ha seguido desde siempre la reflexión filosófica. Bien tratando de desentrañar el carácter genérico o universal de lo que se nos da al pronto como experiencia particular (camino «idealista» seguido en este libro al tematizar mis sensaciones); bien pretendiendo mostrar el carácter material y contingente de lo que nos aparece al principio como universal (el camino «materialista» de Marx o Freud). En la práctica, la reflexión filosófica posthegeliana ha operado combinando en proporciones variables ambos expedientes: «generalizando» las experiencias y «particularizando» las ideas. Pero, desde donde sea que se mire, se trata siempre de la misma operación: homologar y homogeneizar en lo posible lo sensible y lo inteligible para alcanzar, más allá de su «dualismo aparente», un «monismo real» donde todas las contradicciones deberían quedar disueltas y resueltas.

Para Kant, la única experiencia inmediata de este tipo era la experiencia estética, en la que se producía un feliz acuerdo entre lo sensible y lo inteligible. Yo entiendo, por el contrario, que tanto o más habitual —e incluso fundamental— que esta sensación de lo ajustado o acorde es también su contraria. ¿No mostró Popper que, más que alcanzar la verdad, lo que la ciencia puede es detectar, identificar y eliminar el error? ¿Y no es

acaso lo que «canta», lo que «no va», lo primero que salta siempre a la vista de la experiencia cotidiana? Lo acorde y ajustado, en cambio, no destaca, sino que tiende a desaparecer en el conjunto de que forma parte. Sabemos que algo «no va» antes incluso de saber de qué se trata: antes de descubrir, por ejemplo, que es el *exagerado desorden* en la disposición de los objetos sobre la vitrina lo que delata la preocupación con que fueron colocados; o que es nuestro *excesivo interés* por una persona lo que nos impide comportarnos o argumentar con naturalidad frente a ella.

Primacía, decimos, de la experiencia del desajuste, pero, ¿de qué desajuste se trata? Husserl reconocía que el punto de partida de la filosofía es precisamente una cierta distancia respecto de los ajustes automáticos de la vida cotidiana y su *Weltanschauung*, pero siguiendo el modelo clásico definía aún esta distancia como perplejidad teórica. Creo, sin embargo, que el dispositivo que nos incita a pensar no es tanto una duda teórica o una incertidumbre intelectual, como una desazón o desajuste personales. Nos ponemos a ello para neutralizar, por medio de la teoría, aquello que nos inquieta y que no podemos, no obstante, ni desatender ni destruir. Lo que nos mueve no es tanto el interés por el conocimiento, como la necesidad de anular la distancia o desajuste que nos impiden vivir reconciliados con el mundo; el deseo de recuperar ahora, en el mundo público y adulto, las «certezas naturales» y la tranquila instalación en el entorno que se fueron con nuestra infancia.

Perdido el mundo doméstico, lanzados a un

universo ajeno y extraño, sólo podemos recobrar aquel equilibrio domesticando el mundo: tratando de recrear teóricamente en él la transparencia y consistencia del paraíso perdido. La teoría, pues, como terapia del «complejo de Peter Pan». En el fondo de las teorías filosóficas que tratan de «comprender» la realidad —como en el fondo de las políticas o técnicas que tratan de transformarla—, pienso que hay mucho más de nostalgia y añoranza que de voluntad de dominio.

Nada, pues, de gratuito o deportivo en la filosofía: no se siente uno *atraído por*, sino *expulsado a* ella. Como la escritura, de la que no siempre puede distinguirse, la teoría es un dispositivo más en la serie de las satisfacciones sustitutivas o los narcóticos con que procuramos compensar el carácter doloroso y enigmático de la existencia. Más que de un movimiento por el que pretendemos *dar sentido a los objetos*, se trataría de un intento de *dar objetividad a lo sentido*: no tanto de colonizar la realidad como de sintonizarnos y reintegrarnos a ella. Pues, si se ha dicho que el arte es un trozo de mundo visto desde un temperamento, la filosofía sería más bien un temperamento visto desde una teoría del mundo. A la diástole del arte cuando trata de personalizar lo objetivo seguiría así la sístole filosófica tratando de objetivar lo personal.

El malestar de la cultura

Pero una contradicción flagrante parece haberse escurrido en estas pocas páginas. Estamos hablando de la teoría como búsqueda de una nueva

familiaridad o sintonía con el medio, como un intento de homologar nuestro pensamiento y nuestras sensaciones. Pero, ¿no decía al principio que era el malestar producido por un entorno excesivamente «personalizado» el que me había expulsado aquí a la teoría? ¿En qué quedamos, pues? ¿Qué es lo que en realidad nos desazona y pretendemos con la teoría superar? ¿Es la *resistencia* o, por el contrario, la excesiva *adecuación* de la experiencia sensible a nuestra comprensión y expectativas? ¿Nos inquietamos cuando sentimos esta experiencia como un *hueso* que nuestra mente no puede roer, nombrar ni categorizar, o cuando se nos da como una *papilla* ya predigerida y entendida?

La verdad es que ambas experiencias nos desazonan —y por el mismo motivo—: porque ni una ni otra nos ofrecen la oportunidad de asimilarlas y hacerlas nuestras. Pero falta aún por aclarar en qué sentido se trata de dos etapas sucesivas, y cómo o por qué se pasa de la una a la otra.

De hecho, este segundo malestar que nos produce un mundo excesivamente «familiar» no es sino el resultado objetivo de los esfuerzos desplegados individual o colectivamente para neutralizar el primero. Comenzamos a teorizar para defendernos de un mundo extraño: para comprenderlo y volvernos a sentir en él como nos sentíamos en nuestra casa. Pero esta teoría termina por producir un mundo tan nuestro, tan definido y explicado, que acabamos sintiéndonos prisioneros de él. La respuesta ha sido más fuerte que el estímulo, y de rebote nos hemos encontrado no ya en casa,

sino en la cuna, en el útero incluso: en un entorno tan pensado y preparado por/para nosotros, que no podemos ya ni movernos en él. Sufrimos entonces los efectos de nuestra respuesta *excesiva* y acabamos siendo víctimas, como tantas veces (fiebre, competencia interespecífica, síntoma neurótico), de nuestros propios mecanismos de defensa.

El nuevo desajuste e incomodidad que experimentamos —el que sentí en el vuelo a México— resulta ahora de la exquisita funcionalidad y adaptación del entorno a nosotros mismos. Más que con objetos o experiencias que debamos comprender, nos topamos ahora con símbolos o mensajes manufacturados («noticias» mundiales, «tendencias» artísticas, «imágenes» de marca, «ambientaciones» musicales) que parecen poseer ya el nivel de generalidad óptimo para sernos inoculados. A nada podemos hacernos, pues todo parece ya hecho para nosotros. Con sólo salir a la calle o abrir un receptor nos sentimos como imán que atrae un mundo de limaduras muy cuidadosamente cargadas con electricidad de signo contrario. Al primer malestar, el *malestar de la jungla* donde todo es ajeno, singular y amenazante, sigue, pues, este *malestar del aeropuerto* donde no podemos percibir nada que no sean «orientaciones», «indicaciones», «símbolos», «anuncios» o «advertencias».

Y es este segundo malestar el que me ha empujado aquí a la teoría: la desazón ante un mundo que no puedo experimentar porque está constituido ya por «experiencias», del que no puedo escapar sin encontrarme a la vez con «curiosida-

des», y en el que en ningún caso puedo intervenir pues anticipa cada uno de mis pasos o deseos con una imagen o un mensaje que se me escurre directamente, imperceptiblemente, alma abajo.⁶

A partir de aquí querría hablar de esta incomodidad misma, sin olvidar nunca que es de ella —y no de las ideas a las que me ha catapultado— de lo que trato. Describir, pues, más que teorizar, la inquietud que siento en un medio poblado de significados que van, vienen, corren a mi encuentro, me envuelven y me llevan. Todo ello sin olvidar tampoco que la descripción de este entorno y de la incomodidad que me produce es, ella misma, contradictoria. Contradictoria porque generaliza y tematiza esta experiencia —con lo que la introduce a su vez en el circuito ideal de las experiencias ya explicadas. Se trata de una paradoja análoga a la apuntada por Hume con la frase «toda afirmación general es falsa; incluida ésta». Toda descripción de un mundo excesivamente codificado es a su vez codificante. Lo que en este texto se dice confirma y refuerza así aquello mismo frente a lo que reacciona. El libro resultante ha de ser, así, un producto de la misma *índole* que lo por

6. Como se verá, no pretendo oponer a esta mediación una hipotética e idílica «relación inmediata» con las cosas. Estoy convencido, con Cassirer, de que la realidad sólo nos es accesible desde un código o sistema de «formas simbólicas» (lenguaje, religión, arte, ciencia, etc.) que necesariamente mediatizan nuestra experiencia. Lo que ocurre es que son estas mismas formas simbólicas las que no pueden operar interpretando la realidad cuando el entorno se transforma en un medio de significaciones ya acabadas.

él delatado, un síntoma más de aquello frente a lo que reacciona, un ejemplo de lo que acusa, una refutación, en último extremo, de su propia validez.

3. LA TEORÍA, ENTRE LA CRÍTICA Y EL CONTAGIO

He comenzado describiendo mi reacción frente a un sistema que tiende a abolir las «figuras» singulares de nuestra experiencia y donde las fórmulas sustituyen a las formas, los valores a las cosas, la información a la experiencia y la formulación a la descripción. Ahora bien, los aspectos más evidentes de esta inflación semántica de nuestro entorno han sido ya objeto de conocidos diagnósticos y críticas. Veamos un ejemplo de cada uno.

Es difícil hacer una crítica de lo que existe sin apelar a la coartada de una imaginaria alternativa global: criticar el gris cotidiano desde el *beige* o el marrón. Mucho más fácil es oponerle un Rojo, un Negro o un Verde sin tacha; denunciar lo que existe haciéndose el portavoz de la verdadera Naturaleza, la auténtica Comunidad o la Utopía alternativa. Entonces la crítica no aparece como mera opción o posición subjetiva sino nada menos que como la hegeliana «confrontación de las cosas con su propio concepto».

Así los filósofos de la Escuela de Frankfurt, que, desde el modelo de la seria y buena cultura burguesa (romanticismo, psicoanálisis, humanismo marxista), no dudaban en ofrecernos: frente a la cultura de masas, una nueva cultura creativa

y una nueva sensibilidad estético-erótica (Marcuse). Opuesta a la manipulación de la conciencia, una sociedad donde sería posible la formación cooperativa de la voluntad y la verdad a través de un lenguaje libre por el que se llegaría a un *consensus* racional (Habermas). Rompiendo con una sociedad basada en la *dominación* técnica y la *indoctrinación* institucional, una sociedad que volvería al clásico modelo de la *interiorización* de los principios del Padre que, en último extremo, facilita la propia rebeldía contra él (Horkheimer). Frente a una sociedad que basa su control en los *servicios* que unilateralmente nos ofrece (información, seguridad, educación, etc.), una sociedad de *intercambios* donde nada se daría que no pudiera ser devuelto, etc., etc.

En el otro extremo de esta *crítica* frankfurtiana encontramos el *diagnóstico* foucaultiano empeñado en hacer la «arqueología» de las prácticas y los discursos modernos. Para Foucault no se trataba ya tanto de denunciar como de analizar cada uno de estos discursos (el discurso legal, pedagógico, médico, universitario, político, etc.) desde la trama de relaciones que lo constituye. Es decir: desde la superficie donde cada uno puede emerger (familia, colegio, profesión...), la institución que puede legitimarlo (judicatura, universidad, burocracia...), los conceptos con los que pretende validarse (justicia, eficacia, belleza...), el lugar que en él ocupa el sujeto (que lo crea, lo transmite, lo sanciona...), la relación que mantiene con otros discursos (exclusión, apoyo, infección...), etc. Desde esta perspectiva, por ejemplo, el discurso psiquiátrico no sería sino el «encuentro», en un momento y lugar determinados,

de una coyuntura política, una práctica jurídica, cierto desarrollo de las técnicas cuantitativas en psicología y una institucionalización universitaria de la «ciencia del alma».

Mi postura, punto de partida e intención difieren por igual de las dos grandes líneas esbozadas, es decir, tanto de la «crítica» como de la «arqueología» cultural. En un caso se denuncia la pseudocultura, la alienación institucional y la manipulación comercial; en el otro se las toma como un dato para descubrir su estructura y articulación con otros discursos. Pero en ninguna de las dos se adivina ni reconoce que el único punto de partida objetivo del análisis o la crítica es la *experiencia subjetiva* de esta realidad: la fricción o contagio que se produce entre una estructura social y una estructura psíquica individual. Ciertamente que esta experiencia individual es, como decía Lacan, «un lugar sin metalenguaje posible», del que no se puede hablar porque es siempre ya él quien está hablando. De ahí precisamente que no se trate tanto de formular o elaborar esta experiencia, como de *dejarla decir* y de tomar su palabra como índice o síntoma. Pero no ya como síntoma de la *estructura interna* de un sujeto sino de la *coyuntura externa* en la que éste se encuentra —síntoma *socioanalítico*, si se quiere, en lugar de *psicoanalítico*.

De nada valen la *crítica* sociológica o el *análisis* estructural que hemos visto si no parten de una estricta *descripción* de las figuras de conciencia y experiencia suscitadas por nuestro medio. Una actitud que no consistirá ya en deplorar la «alienación consumista» o en clasificar las «ins-

tancias de legitimación», sino en reconocer y analizar nuestra propia relación con el entorno —sus costes y sus encantos.

Esta reacción somática a nuestro entorno es el único dato inmediato y fiable de nuestra experiencia. Es posible, claro está, que convenga luego generalizar y destefnir algo dicha experiencia a fin de alcanzar a comunicarla —llamar a nuestra vaga desazón algo así como «anomia» o «alienación». Pero sólo los rasgos y colores vivos que tuvo nuestra experiencia efectiva posibilitarán que estas palabras mantengan aún algún contenido y eficacia al cabo del proceso. Hay que empezar por atender, pues, a lo que ocurre en nuestro medio: a lo que en él nos disgusta y a lo que nos atrae, a lo que nos aburre y a lo que nos estimula, a lo que nos seduce y a lo que nos repugna. Y una de las primeras cosas que comprobamos entonces es que no se trata de dos series de experiencias tan independientes u opuestas como pensábamos: que, de verdad, sólo nos irrita terriblemente lo que de algún modo nos atrae y seduce. Este libro expresa así la atracción y repulsión que a la vez siento ante un mundo cuyo modelo son los aeropuertos y las oficinas ejecutivas. Y estoy convencido de que nada puede entender quien no ha llegado antes a sentir toda la poética de estos ámbitos tecnológicos y melosos, diseñados y personalizados.

Decía Vargas Llosa que para saber en qué consiste lo melodramático o lo cursi hay que empezar por responder espontáneamente —ortodoxamente— a sus sollicitaciones: sentir la fascinación de la hipérbole emocional y de la polarización moral (vizconde y huérfana, amor y parálisis). Podremos quizás acabar calificando el melodrama de

«atentado directo a mis glándulas lacrimales», pero sólo si hemos empezado por sentir y responder generosamente a sus efectos —dejándonos contagiar por ellos. De ahí que quienes se aproximan a la revista «Hola», a los seriales radiofónicos, a los *chateaux* decorados por «Elle» o al salón de sus viejas tías armados ya con los conceptos culturales en uso (*camp*, literatura del corazón, retro, *kitsch*, etc.) no podrán nunca entender lo que han empezado por estudiar o analizar, por juzgar o definir.

La filosofía crítica que aquí propongo no puede, pues, empezar siendo ella misma «crítica» u «objetiva», sino que ha de proceder, como decía Platón, «por afinidad con la cuestión» —por afinidad con el medio social en nuestro caso. Y es que la reacción personal o respuesta inmediata a los estímulos del entorno no es sólo, como se ha sugerido hasta aquí, el *punto de partida*, sino también el *objeto* mismo de nuestro estudio. Pues si resulta, como es notorio, que ni la visión filosófica ni el análisis crítico pueden sustraerse de su previa inserción en el mundo, lo único razonable es tratar de aprovechar al máximo —y no de negar inútilmente— esta relación personal y sensible con las cosas: constituirse en lábil detector, apuntador y testimonio de las resonancias que tal referencia produce en nosotros: «No cansarse nunca —como aconsejaba Freud— de volver a sentir los efectos de los mismos fenómenos.»⁷ Nuestra experiencia o nuestra reacción espontánea

7. Esta *disponibilidad al medio* es, pues, una condición previa al análisis fenomenológico: previa al «colo-

nea nos interesan entonces como una «muestra» del contacto entre una estructura social y una estructura psicológica individual. Y este contacto (que, como vimos, se manifiesta al pronto en los desajustes entre ambas estructuras) es precisamente el objeto de análisis de la *crítica de las figuras sociales de conciencia y experiencia* que aquí propongo. Nada menos «subjetivista», por otra parte, que este análisis en el que el sujeto deviene, literalmente, «objeto».

Ahora bien, esta atención a la propia experiencia es tanto más pertinente y adecuada cuando se trata de la experiencia de un medio ya expresamente diseñado y manufacturado para inducirlo; cuando nos las habemos con productos sociales que de un modo u otro traen ya incorporadas las advertencias sobre la experiencia o uso adecuado de los mismos (sobre lo que es relevante o redundante, sobre lo que debe entenderse como figura o como fondo, como mensaje o como ruido); cuando nos hallamos en un medio donde los libros son siempre obras, donde los cuadros son siempre representantes de un «estilo» y donde las cosas no funcionan sino que son funcionales, no simbolizan sino que son simbólicas.

Igual que el género melodramático al que me refería hace un momento, aquí el «efecto» y el «significado» no son algo añadido a los productos sino algo inherente a los mismos: no forman parte de su estilización «retórica» sino de su misma

car bajo nuestra mirada nuestra relación con él» de que habla Merleau-Ponty, y del consiguiente «fundar en la subjetividad —y por ella— la objetividad de todos los objetos» de M. Heidegger.

producción «poética». De ahí que prescindir de la respuesta personal que tales productos suscitan suponga el olvido de lo que de más propio tienen. De ahí también que, para entenderlos, haya que empezar por responder generosamente a sus estímulos y tomar esta respuesta misma como nuestro *objeto* de estudio: atender a los fenómenos sociales en la medida en que no sólo aparecen en formaciones políticas o institucionales (Iglesia, Derecho, Estado, Partidos, etc.), sino que se manifiestan en la psicología de los individuos: en sus más íntimas reacciones y apreciaciones.

¿Hemos de limitarnos, pues, a experimentar lo que nos ocurre? ¿Hemos de abandonar toda aspiración a distanciarnos y a explicar objetivamente esta experiencia? En absoluto. Pero ahora sabemos cuando menos que nuestro objeto de estudio no está allí, afuera, sino que es un sistema del que formamos parte; un sistema que incluye nuestra propia reacción y del que sólo un personal e íntimo desajuste —una distancia respecto de nuestro propio papel— nos impide ser perfectos comparsas.

La distancia de la que parte este análisis crítico no es, pues, una distancia *externa*, sino una distancia *interna*, dentro de nosotros mismos, entre, por un lado, la respuesta espontánea que damos a las sollicitaciones de este medio y, por otro, un residuo de nuestra personalidad que no se siente cumplido o satisfecho con ella: que se siente, más bien, frustrado y burlado. A diferencia de la «científica» o la «sociológica», no es ésta una distancia que se pueda *tomar*, sino en la que hay que *estar*. Ni es una distancia respecto del *estímulo*

sino respecto de nuestra propia *reacción* ante él: una suerte de conciencia reflexiva o *autovoyeurismo*. Representado gráficamente, no se trata de:

Yo-Experiencia ► Estímulo

sino de:

Yo ► Experiencia-Estímulo,

donde lo que tomo como realidad de la que me distancio para observarla es mi propia experiencia o reacción al entorno, el «paquete» que forma mi experiencia y el estímulo que la provoca. Una operación, como veremos en seguida, nada fácil de realizar y que genera muchas más resistencias de las que anticipábamos al principio.

4. EL JUEGO, ENTRE LA CRUELDAD Y EL MASOQUISMO

Existe una dimensión particular de cada cosa, algo así como su *fisonomía*, que escapa siempre a su nombre o representación social; un aspecto que sólo se manifiesta cuando dejamos a las cosas proyectarse sobre nuestra sensibilidad sin anticiparnos a comprenderlas o clasificarlas. Pero para captar esta dimensión es necesario un espacio o «cojín» interior que distancie nuestro saber de nuestra experiencia; que deje a ésta como una superficie lábil y desahogada donde los estímulos puedan resonar a su aire. ¿Cómo definir, sin embargo, esta actitud tan imprecisa y elusiva? ¿Tal vez como la «capacidad negativa» que, según Keats, permite al poeta percibir y expresarse con relativa independencia de los términos o conceptos que clasifican de antemano la experiencia? ¿Quizá sea mejor decir, con Schlegel, que se trata de la más perfecta expresión de nuestra «vida vegetativa», en la que la imaginación y la visión campan por sus respetos? ¿O hablar quizá, siguiendo a Schiller, del «juego» o «espacio interior» que debe separar las convicciones de las sensaciones, a fin de que éstas «alcancen la máxima pasividad y ofrezcan la mayor superficie a los fenómenos»? Sea como sea, y más allá de las cuestiones terminológicas, es claro lo que todas estas definiciones

tienen en común y nos proponen. Se trata, como decía Simmel, «de dejar que las cosas se aproximen y se muevan contra nosotros (...), ya que si una gran conquista humana fue forzar el mundo teórico y práctico dentro de un esquema nuestro, más elevado aún es corregir la predeterminación de nuestro plan, respetar y reconocer las exigencias propias y cambiantes de las cosas».

Nada tan difícil ni tan escaso, por otra parte, como esta «capacidad negativa» de contar simplemente *lo que desde uno mismo se ve y experimenta* en un momento dado: la capacidad de mostrar sin explicar, de describir sin definir. Parece, en efecto, como si el presente singular no se dejara decir: contamos mejor lo pasado que lo presente, aquello que esto, lo que sabemos que lo que nos pasa. Lian Hudson mostró experimentalmente que ya los muchachos de 11 años tienen mayor fluidez y precisión verbales cuando se les pide que describan lo que hacía o sentía *otro* que cuando han de contar lo que sentían *ellos* mismos. Pero tampoco los filósofos parecen más capaces o mejor preparados para ello: apenas saben usar *los* sentidos más que como palanca o mediación para descubrir *el* sentido profundo y universal de los fenómenos. De ahí viene precisamente la filosofía social que criticábamos: una filosofía que ya es «crítica» antes de haber pasado por la crisis efectiva de la experiencia.

«Observar —decía Pla— es más difícil que pensar.» Más esforzado todavía que penetrar en las profundidades es aprender a flotar en la superficie de los fenómenos, en su pura experiencia. «Nada exige tanto esfuerzo y tensión intelectual —insiste Bergson— como permanecer en contacto

con las cosas y con los hombres, no ver sino lo que se es y no pensar sino lo que se tiene.» Y ésta es precisamente la tensión que, según Proust, tratamos de aliviar o liberar con nuestros razonamientos: «Se razona, es decir, se vagabundea, siempre que no se tiene la fuerza de ceñirse a una impresión y hacerla pasar por las etapas sucesivas hasta fijarla en la expresión.» «Esfuerzo de imaginar el presente —concluía Proust— que exige alejarse de las ilusiones más queridas, dejar de lado (...) lo que han elaborado nuestro amor propio, nuestra pasión, nuestro espíritu de imitación, nuestra inteligencia abstracta y nuestros hábitos.»

Pero la mejor indicación de lo difícil y doloroso que resulta esta exposición inmediata a las propias experiencias es que sean precisamente dos autores asociados con la crueldad y el masoquismo quienes las hayan definido como la esencia de la actividad creadora.

«Mi culto —escribe Artaud— no es el del yo sino el de la carne; me atañe y me interesa nada más que lo que se dirige a mi carne, y quien dice carne dice aprensión, piel al descubierto y todas sus consecuencias en los sentidos (...) Me importa sólo lo que pasa por debajo del pensamiento, más abajo de donde llega la lengua, más allá de la mente-traducción y la mente-intimidación-de-todas-las-cosas. Y para llegar a ello, sin embargo, para llegar a pensar *mi* mal, he de hacer increíbles esfuerzos de imaginación.»

Y esta misma es la definición *masoquista* del arte:

«Hay una disposición innata en cada uno de nosotros —escribe Sacher-Masoch— para pensar o experimentar un aspecto de la realidad que escapa a todos los demás; un aspecto que le cautiva y al que el artista entrega entonces cuerpo y alma. El camino inverso, el de la configuración, no es el artístico.»

Ni artista ni masoquista, la mayoría de la gente tiende a evitar los peligrosos juegos de la «capacidad negativa» y prefiere el más confortable camino de la teoría. De ahí que se resistan a «imaginar su presente», a contarnos lo que hacen, lo que les atrae o repugna, cómo se las apañan.

¡Qué difícil es que la gente más o menos educada nos relate su experiencia en lugar de soltarnos su «filosofía»! Más que hablarnos del precario lugar en que son y viven, nos cuentan sus experiencias dotadas ya de comentarios, sus ideales hechos imagen, sus dudas transformadas en «problemáticas» y sus deseos encarnados en la primera «libido» que les viene a mano. Un surtido de teorías sumarias con las que el científico o comerciante, el médico o el empresario a quienes interrogamos nos escamotean lo único que les pedíamos: la posibilidad de ver la realidad desde sus ojos. Ellos no sospechan que sólo su banalidad no es banal, que sólo su cotidianidad no es convencional. Como banales y convencionales son, eso sí, sus convicciones e ideales, sus ideas y creencias. Nunca es trivial la ternura que sienten por su hijo, la maniática dedicación con que se ponen a analizar un problema o el recuerdo que guardan de su abuelo —como triviales y ramplones son su patriotismo o su idealismo, la filosofía o la teoría

que nos sueltan. Y la razón es bien sencilla: sólo se alcanza a decir algo relevante cuando se busca y encuentra la palabra que describe la propia situación, no cuando se teoriza o se hace hermenéutica de la del prójimo. «Olvida a tu vecino —decía W. Reich— y escúchate a ti mismo: también te lo agradecerá tu vecino.»

Estas imágenes o sentidos que se sobreponen a la experiencia tienden, por lo demás, a reforzarse en períodos de cambio rápido: cuando la gente trata de compensar el desconcierto psicológico por medio de la rigidez teórica; cuando responden a su anomia agarrándose a la primera Cosmogonía o Cienciología Moon que les surta de una imagen estable y responsable de sí mismos.

Incapaces de aprender de una ruptura matrimonial, muchos individuos corren a echarse en brazos del primer sustituto que les permita tapar un hueco que no quieren sentir ni investigar. Y también nosotros parece que estamos desaprovechando la ocasión que nos brindaba la disolución de las ideologías y metodologías que hasta finales de los años sesenta nos habían acompañado fielmente. También nosotros nos apresuramos a echarnos en los brazos del primer Valor o Principio que nos promete un nuevo sentido —una nueva coartada. Temerosos de quedarnos en la nuda experiencia y en la proliferación de apariciones sin nombre, corremos entonces a fomentar esta experiencia en grupos de encuentro, de sensibilización o meditación. La simple posibilidad de responder a los estímulos del entorno y de limitarse a dar cuenta de ellos queda, así, una vez más, definitivamente neutralizada.

5. TEORÍA Y YO

El yo como posición y composición: el sujeto terminal

Al escribir estas páginas me ha vuelto a asaltar la desazón que experimenté hace unos años al llegar a Berkeley y verme recurriendo a mi vago marxismo de bolsillo para comprender y «situar» lo que me rodeaba. Luego de unos días de andar explicándomelo todo y a todos definiendo, empecé a sentir que también yo, también mi sensibilidad y mis convicciones debían de ser tan explicables como las del resto.

¿Cómo continuar entonces el ejercicio petulante de escribir, de ir dictaminando y clasificando, desde el momento en que adivinaba ya que mis propias razones y convicciones eran tan convencionales, ideológicas y explicables como las que trataba de definir o delatar en mis libros? ¿Cómo seguir diciendo que esto era «una típica postura idealista» y aquello «un característico reflejo de la ideología tecnocrática» cuando me reconocía a mí mismo tan típico y tópico, trivial e ideológico como ellos? Sin duda, ellos pensaban como se piensa en una empresa, en una oficina o en una común californiana, pero ¿acaso no pensaba yo como se piensa en una Facultad universitaria o

en un piso de la Diagonal? ¿Cómo justificar todavía la crónica pedantería de los intelectuales cuando pretendemos poseer el código desde el que los otros han de entenderse a sí mismos; cuando queremos situar a los demás desde un punto de vista tanto más situable o explicable que el suyo? ¿Cómo seguir diciendo con los filósofos que «no lo saben pero lo hacen» o con los psicoanalistas que «lo sienten pero que no son conscientes de ello»?

Si creyera que hay un punto de vista neutral o privilegiado desde el cual entender a los hombres y las cosas, es claro que yo, convencido como estoy de no poseerlo, hace tiempo que hubiera dejado de escribir. Lo único que me animó a continuar fue mi convicción de que no hay más absoluto desde el que hablar que el propio lugar y la propia piel. La tarea de cada uno —tarea nada fácil, por otra parte— consiste entonces en hacerse vehículo de la propia posición: dejarla responder a su medio y saberla interpretar. No se trata de reivindicar un punto de vista privilegiado —una visión filosófica o metodológica que trasciende y comprende las demás—, sino de traducir fielmente todo lo que pasa, se ve y se siente en el lugar donde estamos —o, mejor, en el lugar que somos. Y éste fue el razonamiento que me decidió en definitiva a seguir escribiendo: ciertamente, ya no esperaba que mis percepciones o juicios trascendieran toda posición, pero sí que podían al menos reflejar la posición absolutamente única que yo ocupaba. Yo era ciertamente tan previsible, explicable y coherente como cualquiera —tanto sí, pero no de la misma forma. De ahí que

contar esta «forma», esa pequeña diferencia, me pareciera una tarea tan legítima como útil.

En la serie de ondas o flujos que constituyen la realidad, existe una interferencia, un cruce o un eco que sólo pasa por mí, que sólo se producen en mí: una sombra china que sólo se dibuja en la pantalla de mi conciencia y que sólo puedo reconocer si sé controlar muy precisamente la intensidad con que enfoco o ilumino las cosas. Si demasiado débil, el foco no alcanza a perfilar los contornos y sólo percibo sombras imprecisas; si demasiado fuerte, sus reflejos me deslumbran.

Desde cada posición o intensidad algo se ve, y algo se deja ver; algo se descubre, y algo se encubre; ciertos aspectos de la realidad se manifiestan, pero se nos esconden otros. Por ello todo «progreso» en el punto de vista de un individuo o una época supera ciertos «puntos ciegos» pero genera otros nuevos. Copérnico sustituyó el viejo antropomorfismo de los *sentidos* de la cosmología clásica por un nuevo antropomorfismo de la *razón*, ciertamente más «útil» pero no más «verdadero» que el anterior. Algo se gana pero también algo se pierde cuando se pasa del mito a la teoría, de la *techné* a la *episteme*, de la torpeza a la experiencia, de lo tradicional a lo moderno, del paleocatolicismo del «pecado y el infierno» al catolicismo posconciliar de la «comunidad de los santos». En todos estos progresos y superaciones del pasado perduran, estilizados, gran parte de los viejos mitos. Hoy existe un academicismo vanguardista, como existe un nuevo moralismo freudiano (el moralismo del «a donde el *ello* estaba, el yo debe llegar»), un nuevo puritanismo reichiano

(el imperativo del placer), una nueva mojigatería (que no atañe ya al sexo sino a la muerte), etc.

Lo que en otro lugar he llamado *ahora-sí-queís-mo* no es sino el ingenuo imperialismo del presente por el que se llega a la convicción teórica de que *ahora sí que*, por fin, «nos hemos liberado de las viejas ilusiones» y «hemos tomado clara conciencia de...». O por el que se adquiere el convencimiento, tan característico de la ideología americana, de que ahora, gracias a la computadora, a las telecomunicaciones o a lo que sea, ahora sí que vamos a poder optimizar y compatibilizar todos nuestros sentidos, facultades o actividades: ahora sí que podremos ser a la vez más universales y más tribales, más civilizados y más sensuales, más poderosos y más sensibles, más fieles y más disponibles... La verdad, sin embargo, es que no hay ganancias sin costes: al ser más fieles somos menos disponibles, como al tener más información perdemos espontaneidad y al adquirir automatismos perdemos flexibilidad. No existe, en definitiva, opción teórica ni práctica que «optimice» todos los rendimientos. Esto es, sin embargo, lo que predica un idealismo tan generalizado y difuso hoy día que ha podido llamarse incluso empirismo o pragmatismo. Un idealismo frente al que voy a dibujar ahora el perfil de este yo que he defendido a la vez como punto de partida y objeto de toda filosofía crítica.

Creo, como Fichte, que «la primera exigencia que impone la filosofía es no hablar nunca sino de nosotros mismos». Pero creo también que lo que en nosotros tiene que hablar no es el yo, el pensamiento o el hombre —esas esencias que las

nuevas religiones del sujeto volvieron a colocar por encima de nosotros mismos.⁸ El «yo» que ha de fundar la filosofía y la sociología críticas nada tiene, pues, que ver con este yo fichteano y soberano que coloniza y da sentido a todas las cosas. Se trata, por el contrario, de un yo que no secreta su entorno sino que forma sistema con él; que no se proyecta sino que detecta los impactos y rasguños de su obligado acoplamiento con el medio. Se trata de un punto o una posición única del sistema que, como la mónada leibniziana o el espejo cusano, no es sino el reflejo local de todo lo demás; la imagen que del conjunto se refleja en cada una de sus encrucijadas. Hablo, pues, de un yo «reflejo» o «reflexivo» en el doble sentido del término, ya que: a) *refleja* lo que se presenta en él o ante él, y b) lo hace de un modo *reflejo*, es decir, automático. Su actividad podría así definirse como una *especulación al detalle* (de *speculum*, reflejo, espejo) sustentada a su vez por la pasión en el sentido etimológico del término, esto es, por una intensa *pasividad* donde la visión y la imaginación consiguen reflejar el frágil punto de encuentro de la conciencia y la experiencia.

«Yo» no viene a ser más que el encuentro de dos sistemas genéticos en una ciudad, una lengua, un sistema social determinado: un lugar donde se reflejan con un ángulo e intensidad peculiar los estímulos que a él llegan. Un par de amores,

8. «El individuo —dice Hegel en la *Wissenschaftslehre*— no ha de caer en la ilusión psicológica de tomar el yo puro por su particular persona.» Pues bien, es precisamente sobre esta «ilusión» que yo fundo aquí mi teoría.

una decena de familiares, una veintena de amigos y una cincuentena de libros de los cuales, como decía Valéry, «no he retenido ni lo mejor ni lo peor, sino que ha quedado lo que ha podido». Mi peculiaridad, «genio» u originalidad no consiste sino en la relación altamente improbable entre éstos y otros muchos) sistemas que en mí confluyen —en ser un cruce o precipitado no banal de estructuras sumamente banales. ¿Acaso la originalidad del azúcar, su sabor dulce, es algo más que el peculiar modo de agregación de las moléculas de carbono, oxígeno e hidrógeno que lo componen?

Decía Cassirer que siempre y sólo percibimos el mundo a través de una serie de estructuras o sistemas simbólicos —científicos, lingüísticos, artísticos, ideológicos. Pero la cosa es más radical. No es sólo que *percibamos* desde estas estructuras: es que estamos literalmente *constituídos por ellas*. Yo no soy más que un peculiar precipitado o resultante del encuentro de estos sistemas, «una constelación de callejones sin salida cuya irradiación viene a parar en mí» (Artaud). De ahí que yo sólo pueda aportar algo nuevo a los demás al tratar de entender y comunicar esta irradiación, esta «conurrencia de todas las leyes naturales que únicamente podía producirse en un individuo como yo (...) y que no puede volver a producirse» (Fichte).

Los «ingredientes» de mi cuerpo son tan comunes y universales como los de mi entorno: lo único diverso, lo único de lo que puedo realmente informar, es del encuentro de estos ingredientes o series —el síndrome que forman y la sinergia que

entre ellos se produce— en el «lugar» que yo soy.⁹ El aspecto o representación que una cosa toma en mí es, como decía Bertrand Russell, «un miembro del conjunto de aspectos en que la cosa consiste». De ahí que sean excelsas todas las expresiones que reflejan fluida y efectivamente una cualquiera de estas coyunturas, y no sólo ni especialmente, como pensaba Fichte, «aquellas en las que la cualidad general de la humanidad logra hacerse preeminente».

La esencia particular de cada hombre no es la *posesión* de un atributo o cualidad especial, sino su *posición* en este entramado de sistemas biológicos, sociales, lingüísticos y culturales que le

9. «En el fondo —escribe el perro no fichteano de Kafka—, y a pesar de todas las discrepancias, no soy distinto de los demás perros. Tan sólo la dosificación de los elementos es distinta, diferencia que personalmente puede ser muy importante, pero que desde el punto de vista colectivo es mínima. ¿Y cómo es posible que nunca, ni en el pasado ni el presente, esta dosificación haya sido parecida a la mía?» (*Investigaciones de un perro*.)

Lévi-Strauss parece tan poco fichteano como el perro de Kafka cuando en *Tristes Tropiques* escribe: «Yo no soy sino la coyuntura (*enjeu*), puesta en cuestión en cada momento, de la lucha entre una sociedad formada por algunos millones de células nerviosas escondidas en la termitera del cráneo, y mi cuerpo, que le sirve de robot.» Desde un punto de vista sociológico, fue G. Simmel quien mostró la correlación entre pertenencia a grupos diversos y conciencia de la individualidad: «Cuanto mayor y más diverso sea el número de grupos (políticos, religiosos, sociales, profesionales, etc.) a los que pertenece el individuo, menos probable será que haya otras personas en quienes se dé la misma combinación de grupos (...) Cuanto más variados sean los círculos de intereses que en nosotros confluyen, más conciencia tendremos de la unidad del yo.»

constituyen. Su esencia es, pues, su diferencia: una diferencia o individualidad que no proviene sólo, como sostenía Leibniz, «del modo de ser de las entidades que le componen» sino, ante todo, de su «modo de agregación». Ahora bien, si suponemos, como la filosofía oriental, que la individualidad carece de sustancia real, lo que existe entonces son sólo los cinco elementos o *skandas* budistas (cuerpos, sensaciones, percepciones, impulsos y conciencia) que fácilmente podríamos traducir hoy por inconsciente, *ego*, lenguaje, estructura económica, etc. Toda la variedad de los hombres procederá entonces, simplemente, de la combinación de estos *skandas*. Como todos los colores y olores resultan de la combinación de cinco elementos —O, N, C, H, S. Como los dos millones de especies vivientes surgen de la periodicidad distintiva en la combinación de los cuatro elementos de la cadena molecular.

De ahí que la «calidad» del alma no dependa tanto de la mayor o menor calidad de sus ingredientes, como de las sinapsis que entre ellos puedan surgir y de la capacidad que tenga el individuo de comunicar las distintas configuraciones que de ellos resultan. De ahí también que la «genialidad» no sea sino la objetividad: la correcta percepción y expresión de lo que *efectivamente* se ve en el lugar en que estamos —y no de lo que sabemos, o creemos, o nos han contado, o estamos convencidos que ahí se ve. Ahora bien, para mejor entender la originalidad *personal* como experiencia y expresión de una relación altamente improbable entre estructuras, nos servirá sin duda su analogía con la explicación que autores tan diversos como Max Weber y Lévi-Strauss dieron de la apa-

rición de las dos grandes novedades o «despegues» *sociales*: la revolución neolítica y la revolución industrial. Ninguno de estos autores, en efecto, busca la razón del cambio en la aparición de un factor nuevo o externo, sino en la «feliz» conjunción de factores ya en presencia: de elementos que estaban allí mucho antes que la innovación se produjera. Para Lévi-Strauss, la revolución neolítica no fue sino la sinergia o «reacción en cadena» que se produjo entre unos estadios determinados de: el avance tecnológico, la concentración demográfica, la evolución glaciaria, etc. Para Max Weber, la aparición del capitalismo fue igualmente el resultado de la concurrencia de: el desarrollo maquinista, el Estado moderno, el Derecho racional, la seguridad en los transportes, la contabilidad por partida doble, los guarismos árabes, etc. Y exactamente del mismo modo, creo yo, pueden explicarse la originalidad y la creatividad personal sin necesidad de apelar al mayestático. Yo fichteano ni nietzscheano: como una improbable pero viable y eficaz estructuración de elementos o ingredientes dados ya de antemano.

Pero ¿para qué puede servirnos esta «fenomenología de la sensibilidad» que se descubre a sí misma constituida por una trama de estructuras? Seguramente tenía razón Foucault cuando argumentaba que, al remitirlo todo al sujeto constituyente, la fenomenología ha representado un obstáculo para el planteamiento objetivo de las cuestiones sociales y políticas. Ahora bien, la fenomenología que aquí propongo no parte de aquel sujeto fichteano, *constituyente* o *transcendental*, sino de un sujeto *resultante* o *terminal* desde el cual, y sólo desde el cual, puede cumplirse real-

mente el propio proyecto foucaultiano de prescindir de los discursos globales y estudiar en detalle cómo el poder se ejerce realmente «con toda la especificidad de sus técnicas y tácticas». Aca-so una auténtica «microfísica del poder» puede partir de otra cosa que del impacto y huella que sobre nuestra sensibilidad ha dejado?

No hay que olvidar, por último, que de este *locus* o coyuntura que soy, y precisamente porque lo soy, no puedo hablar directamente: su comprensión y expresión han de ser indirectas, oblicuas, testimoniales. Observatorio más que objeto de observación, de este lugar sólo sé y digo por los objetos que selecciona, por el enfoque que les aplica, por las secuencias que sigue y los conjuntos que genera, por los flujos que detiene e intercepta... Por ello, cuando en este libro (o fuera de él) yo juzgo, critico, valoro un hecho o a una persona, no estoy haciendo más que mostrar el perfil, relieve y vibración que este hecho o persona adquieren al proyectarse sobre mi *locus*. Y yo, que no me fío demasiado de lo que pienso, sí creo en lo que me pasa: en todo aquello de lo que no soy emisor sino resonador.¹⁰

10. Esta experiencia de un lugar desde el que se conoce y habla, y que, por lo mismo, no puede ser directamente aludido, ha sido formulada en términos de diversas «filosofías». Wittgenstein dirá que el lenguaje desde y con el que digo no puede, a su vez, ser *dicho*, sino sólo *mostrado*; que no se puede *mentonar* aquello mismo que se *usa* (Quine). Para el segundo Heidegger se tratará de que el hombre no es el que *conoce*, sino el que *pastorea*, o *conmemora*, o *habita* el Ser: sólo «dejando subyacer» al ser puede el hombre verlo y verse a sí mismo como su «epifanía». En Lacan, muy cerca siem-

¿Por qué «yo»?

En lugar de insistir en el carácter *originario* (Schlegel) o *creador* (Fichte) del yo, he estado hablando de un yo terminal y residual, reflejo ontológico y gnoseológico de los sistemas que en él se dan cita. ¿Por qué, luego de haber apuntado todas las estructuras que lo configuran, seguir hablando de este yo o sujeto de la experiencia? ¿No han mostrado, desde el psicoanálisis hasta la lingüística y el marxismo, que se trata de un estrato histórico, superficial e ilusorio, y que, al decir de los psicólogos estructuralistas, «dirige y ciega la subjetividad»? ¿Por qué no abandonar, pues, este trasnochado lenguaje del yo, de la conciencia o de la experiencia? Bien está decidirse por transformar las estructuras externas o por analizar e incluso hacer la poética de las internas, del discurso inconsciente o delirante, pero, ¿a qué seguir insistiendo en este yo que sólo un humanismo trasnochado puede aún creer que tiene un lugar y un papel? ¿No ha dicho el mismo Lévi-Strauss que «*le moi n'est pas seulement haïssable: il n'a pas de place entre le nous et le rien*»?

Para todo ello sólo tengo una respuesta: creo que puede y debe hablarse de esta experiencia del yo, *precisamente* porque no tiene *su* lugar: porque

pre del segundo Heidegger, se dice que «este lugar que somos es un lugar sin metalenguaje posible, sin imagen especular, o dicho de otro modo, sin alteridad. Y esto es lo que le permite ser la "materia prima" (...) del sujeto mismo que tomamos por el sujeto de la conciencia. Pues el sujeto que cree poder acceder a sí mismo para designarse en el enunciado no es otra cosa que este objeto». En mi lenguaje, este *locus*.)

no es una *estructura* sino una *coyuntura*. Una coyuntura que (por lo menos mientras alcanza a mantenerse flotante y sin identificarse con los intereses de nuestra conciencia o de nuestro inconsciente) nos permite ver las cosas sin identificarlas: conocerlas sin reconocerlas, contemplarlas sin codificarlas.

En efecto, el sujeto capaz de percibir y detectar originalmente un fenómeno rebasa ciertamente la conciencia cartesiana, pero no por ello se identifica con la inconsciencia freudiana. Lacan sostiene que «hay que desprenderse de la conciencia para que el sujeto hable... pues es sólo en el inconsciente donde éste se expresa». Creo, por el contrario, que sólo en la atención consciente y flotante con la que el propio Freud aconsejaba oír al paciente podemos movernos ágilmente en este *continuum* que formamos con nuestro entorno. Ágilmente y a salvo de la nomenclatura y de los símbolos tanto de nuestras convicciones como de nuestras fijaciones.

Mientras escribo estas líneas una mariposa nocturna choca, rebota y se debate una y otra vez contra el cristal de mi estudio:

— Mi *consciencia* (siempre «teórica» y dispuesta a proyectar antes que a detectar) ve en el espectáculo «instinto», «esfuerzo inútil» y cosas así.

— Mi *inconsciente* (igualmente incapaz de conocer si no es reconociendo) pondrá de manifiesto, una vez «interpretado», el valor simbólico de este cristal que separa el reino de la luz y de las tinieblas; o de esta mariposa que representa los

mensajes que emergen de mis propias tinieblas, pero que yo no deí entrar en la conciencia.

¡Con qué sorprendente facilidad se desembarazan de la ambigüedad transformando lo problemático en categórico y lo categórico en apodíctico! Al lado de ellos, la pobre «atención flotante» aparece siempre confusa y tardía, atolondrada y renqueante. Pero es sólo esta atención flotante que no me encierra ni a la «comprensión» diltheyana ni a la «asociación» freudiana la que puede detectar la originalidad y seducción peculiar que tiene para mí esta experiencia en la que la continuidad entre dos espacios es a la vez confirmada y burlada. Confirmada por el reflejo en la ventana de mi mesa y de mi propia imagen, que hace del espacio oscuro-externo una continuación del de mi estudio. Negada por la experiencia de que la mariposa no puede pasar del uno al otro... Ahora bien, pocas veces tenemos a disposición un término o un concepto para aludir a experiencias de este tipo, a la vez muy precisas y muy complejas. Y no lo tenemos porque es sólo y precisamente de estas experiencias aún extáticas de donde puede eventualmente surgir un signo no inscrito ya en una gramática teórica ni delirante: un término o concepto realmente «crítico».

Por lo demás, este sujeto flotante y coyuntural no se nos aparece sólo atrapado entre las estructuras de la conciencia y del inconsciente; mucho antes y más inmediatamente se ve cercado por el sistema que esta estructura inconsciente forma con la estructura social. El yo se encuentra así emparedado entre los automatismos de un *entorno* so-

cial sumamente retórico y simbólico, y los de un *dintorno* profundo, que también se expresa en majestuosas metáforas y metonimias. Vivo así asejado por retóricas, cruzado de discursos, configurado por estructuras que en mí precipitan y se ajustan. Y lo más significativo es que estos discursos o estructuras no me callan ni reprimen, sino que son sumamente solícitos —tanto, que en cuanto me descuido están dispuestos a tomarme la palabra, a hablar por mí, a interpretarme y, en el límite, a prescindir de mí. Pues mis sueños y fantasías se parecen muy mucho, he de confesarlo, a las imágenes de la publicidad. Los dos mundos con que limito, el externo y el interno, parecen así perfectamente sintonizados: tienen las mismas aspiraciones, viven los mismos tópicos y dibujan idénticas figuras retóricas —se entienden, por tanto, a las mil maravillas. La glamurosa estilización publicitaria del entorno se me ofrece como una continuación natural de mis ensueños, como mi propio detritus psíquico que percibo y consumo ahora en forma física. Tan bien se complementan mis ensueños privados y los señuelos comerciales, que acaban por conectar y dialogar directamente, por encima de mi cabeza, sin que yo mismo pueda ni tenga ya que intervenir en el juego...

Existe sólo un lugar fuera de estos dos mundos que se complementan tan perfectamente, de estas retóricas que se enlazan y dibujan sus figuras en nosotros, a través de nosotros, pero nunca *con* nosotros. Este lugar es el *yo*: el sector más superficial de la persona, localizado, según dicen, en el cerebro cortical. Capaz tanto de reflejar una coyuntura y desajuste específicos de aquellas es-

tructuras, como de adquirir una conciencia extática o estética de las mismas. Frente a quienes pretenden alcanzar lo esencial o primigenio escarbando en la estructura social o en la inconsciente, pienso que esta esencia sólo se muestra a un *yo a la vez residual y esencial*: el único lugar donde puede llegar a producirse una interferencia significativa en la cósmica y reiterativa melodía de las estructuras. Un *yo* que aparece al pronto como cifra y medida de un desajuste de estas estructuras: como la experiencia y conciencia de su difícil y conflictivo acoplamiento en mí.

En efecto, mientras las estructuras genéticas conectan con las familiares, y éstas con las sociales, las culturales, etc., mientras el mundo de fuera y el de dentro encajan perfectamente y sin residuos, este *yo* no ha emergido aún y vivimos formando cuerpo con nuestro entorno. Es sólo con la experiencia de un desarraigo o un desajuste —la experiencia kierkegaardiana del «pecado»— como emerge esta peculiar conciencia de la realidad.

Pero no hay que pensar que es única o específicamente en el ámbito de la «conciencia moral» —ni tampoco en el «deseo»— donde se produce esta efectiva experiencia del entorno. Tanto el *Ello* instintivo e impersonal por el que somos arrastrados, como el *Superego* moral que trata de censurar los objetos pertinentes de nuestra pasión, tanto uno como otro están programados desde el principio y no hacen sino repetir los esquemas inducidos en nuestra prehistoria colectiva o individual —y ello con absoluta independencia de los objetos o situaciones con que se topan, que no operan más que como estímulos o motivos oca-

sionales. Nunca responden ni conocen, pues, una situación, sino que se limitan a proyectar sobre ella un esquema predeterminado, impermeables y ciegos a todo lo que no sea sus propios imperativos o necesidades.

«Cuando alguien se vuelve ciego —escribe Freud a Grodeck— es solamente porque ha exagerado un poco la tendencia del *Ello* a no ver la mayor parte de las cosas...; pues es el *Ello* quien nos prohíbe ver, quien nos impide detectar realmente lo que está ante nuestros ojos.» Ciertamente para Freud el *Yo* mismo es sólo una parte del *Ello*, como un grano o protuberancia que le hubiera salido a éste. Pero se trata precisamente de «una parte del *Ello* surgida de las modificaciones que éste recibe por influencia directa del mundo exterior y de las percepciones». De ahí que «todo lo que el *Ello* experimenta, todas las experiencias que recibe, las deba a la mediación de este *Yo* que, en cada tiempo y lugar particulares, le comunica con el mundo exterior».

De acuerdo. El *yo* no es más que esta parte superficial, esta mediación «en tiempo y lugar» de la vida psíquica. Pero por eso mismo sólo él conecta y responde realmente a los estímulos; sólo él se constituye en una coyuntura o superficie donde pueden venir a actuar entre sí las estructuras perceptivas, instintivas, morales, etc., que de otro modo no hacen más que repetir una y otra vez su eterna canción y tomar por su entorno sus propios ecos. Sólo ese *yo* más estético que teórico —un *yo* capaz de mantener la *tensión superficial* o «sentido de las apariencias» de la que hablaba Schiller— nos permite escapar a la sosa sintonía con nuestro medio para alcanzar a echarle, si más

no por unos segundos, una mirada realmente crítica.

Claro que estoy hablando de una conciencia o experiencia mucho más material e inmediata que la descrita por Lacan. Para Lacan, en efecto, la conciencia crea «una imagen objetiva perfectamente ilusoria (...) condicionada y gobernada por la imagen del *Yo* que la ciega y la dirige». Esta imagen objetiva es entonces, a su vez, «unificada por el sistema simbólico que permite pasar del conocimiento al re-conocimiento». Y, como se sabe, el primer elemento de este sistema simbólico que nos permitirá distanciarnos del continuo que formábamos con el cuerpo de la madre es el Falo: el instrumento que nos libera de aquella subjetividad maternal e inmanente, «inconexa y torpe», dotándola de una imagen o representación universal.

Es lógico que a partir de una concepción de la conciencia tan proyectiva y masculina, tan alejada e incluso opuesta a la experiencia, pueda pensarse que «es sólo en el inconsciente donde el sujeto habla». Pero si creemos que existe una conciencia menos fálica y más oceánica, más estética y flotante, entonces es en esta conciencia misma donde el sujeto empieza ya a expresarse y experimentar la realidad. Más aún, el *efecto* o *imagen* de esta conciencia es el único lugar donde la realidad puede proyectarse o refractarse de un modo ni convencional ni codificado por el sistema simbólico.

«La conciencia se produce —reconoce Lacan— cada vez que se da una superficie tal que puede producir una imagen» —una superficie como el

lago en que se refleja el monte Fuji. Y así es, en efecto, la conciencia «estética» a la que yo puedo llegar si aprendo a reflejar sólo y efectivamente lo que tengo delante, es decir, si no pretendo ni remover las aguas de mi fondo, que generarán una superficie lodosa y opaca, ni constituirme en reflejo de la Verdad o del Mundo en general, olvidando el monte que se levanta a mis pies. El lenguaje me ofrece ya frases acuñadas para hablar desde donde sea: «desde cualquier punto de vista que se mire», «yo de ti», «yo en tu lugar», etc. Lo que nos falta es aprender a decir «yo de mí», «yo en mi lugar».

Está claro, con todo, que difícilmente podemos quedarnos en esta pura experiencia extática que a menudo nos aparece como engañosa y dolorosa. Pero precisamente esta fe en las propias manías, esta nueva confianza en la propia coyuntura y experiencia, abre las puertas a una «terapia» de nuevo signo. Frente a la terapia analítica que pretende eliminar el error en el lenguaje (análisis filosófico) o el dolor en la vida (análisis psicoanalítico) desarticulando sus componentes y reconstruyéndolos, se trataría de una nueva terapia que buscaría la consistencia no hacia atrás, sino hacia adelante; no analizando sus motivaciones, sino desinhibiendo y desbloqueando su ejercicio, construyendo e inventando su propia coherencia. Pero la descripción de esta terapia es ya un tema para otro momento, y para otro lugar.

Como cada individuo que conoce, también cada objeto conocido es una forma resultante pero úni-

ca, residual pero esencial, de la serie de estructuras que lo componen. Nada más elusivo, sin embargo, nada más difícil de percibir y comunicar hoy que esta dimensión *figurativa* de cada cosa: lo que tiene de fisionómico y no de simbólico, de peculiar y no de ejemplar. De ahí que ésta sea la nueva tarea del arte y de la filosofía.

«Empezad con algo individual —decía Scott-Fitzgerald— y antes de que os deis cuenta habréis creado un tipo; empezad ya con un tipo y descubriréis que lo que habéis creado es... nada.»

El lenguaje y la teoría nunca conocen al individuo o el acontecimiento singular. Estos son siempre el «dios desconocido» con que san Pablo escandalizó al mundo culto desde el Areópago. Pues lo desconocido, lo propiamente incognoscible, no es lo abstracto sino lo concreto, el acontecimiento singular que rebasa siempre la capacidad de nuestro metabolismo verbal y mental. «Los hechos —escribía Schopenhauer— se dan siempre con exceso (...) la variedad de sus diferencias es innombrable, y entre ellas el espíritu se siente presa del vértigo.»

Este es el vértigo, ya lo vimos (p. 10 y ss.), que el hombre primitivo trata de controlar con sus nomenclaturas y taxonomías exhaustivas. Pero es también el que da luego pie a las categorías filosóficas: la *idea* platónica, el *género* aristotélico, la *dialéctica* hegeliana. Gracias a estas categorías, el mundo aparece ahora razonablemente poblado de objetos inteligibles que sólo adquieren carácter individual por efecto de la materia bruta en que encarnan, por la alienación que sufren o por la limitación de nuestro conocimiento de los mismos. Y es entonces cuando lo particular entra defi-

nitivamente en el mundo de lo anómalo, de lo arbitrario y de lo innombrable.

Pero existe otra tradición filosófica para la que la individualidad de cada cosa no es una mera contingencia sino que entra en su misma definición. La *quidditas* esencial, piensan Duns Scoto y Suárez, sólo culmina con la *haecceitas* individual. Si dos cosas particulares estuvieran sólo definidas por el género al que pertenecen serían, observa Leibniz, propiamente *indiscernibles*. De ahí que la realidad individual sea la prueba de fuego de las esencias: sólo las más perfectas salen del mundo de los *posibles* y devienen así concretas y *reales*.¹¹ «*L'individualité enveloppe l'infini*, había dicho Leibniz, y el siglo xx repite en varios tonos la vieja sentencia» (Machado). Este texto no ha pretendido sino ser una variación más de la vieja sentencia. Una variación que diera cuenta también de las estrategias que tiene que emplear para sobrevivir en este nuevo *fin de siècle* dispuesto una vez más a acabar con la individualidad.

Y a acabar con ella de un modo nuevo. En un entorno caótico y difícilmente controlable, sólo *asignando* un significado o un orden a las cosas

11. Este es el principio del argumento de San Anselmo, que retoma sintéticamente Schlegel: «Dios no es una simple idea, sino al mismo tiempo una cosa, como todas las *ideas* que no son simples ilusiones.» Estas ideas ilusorias son las que a partir de Hegel y Heidegger han acabado dominando la ontología moderna. Pero Kant, maestro de todos ellos, había ya anticipado y denunciado a «esos maestros de ontología, que empiezan por *algo* o *nada* como lo primero, sin percatarse de que estos términos son ya miembros de una división, cuyo concepto dividido falta, y que no puede ser sino el concepto de un *objeto* en general».

se consigue recuperarlas del caos indiferenciado tal como se ofrece en sociedades arcaicas. De ahí que tanto el arte como el pensamiento busquen la recurrencia y la redundancia en Zinacantán, la tipicidad e idealidad en Grecia, y aun el orden histórico o taxonómico en una Edad Moderna que trataba de comprenderse a sí misma. Pero en un entorno como el nuestro, categorizado por los múltiples lenguajes (comerciales, políticos, académicos) que tienden a ofrecernos la «esencia» de cada cosa, en esta *eidósfera* de valores, mensajes y tendencias que nos envuelve solícita, sólo podemos alcanzar la experiencia de una realidad singular si aprendemos a *de-signarla*, a quitarle el signo que lleva adherido aunque no sea más que para cambiarlo por otro: atendiendo a un fenómeno «cultural» científicamente, a un hecho «psicológico» políticamente, etc. Y, puesto que no poseemos una perspectiva trascendente y privilegiada mediante la cual consigamos ver aparte y con independencia de los sistemas simbólicos que constituyen nuestra cultura, sólo desdibujando las fronteras y cruzando las perspectivas de estos sistemas podemos llegar a «una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento» (Sklovski) que nos permita, a la manera del Zadig volteriano, «ver millares de diferencias donde los demás sólo uniformidad perciben». No poseemos, ciertamente, un sexto sentido que nos permita trascender el «sentido único» que las cosas, como las calles, adquieren cada vez más en nuestro entorno. Pero basta haber recorrido en dirección contraria una calle para «descubrirla» de nuevo y darse cuenta de hasta qué punto el sentido y secuencia que seguíamos cada día habían acabado

ofreciéndonos una visión sumamente empobrecida de la misma. Como basta extraerles a las cosas el término que llevan adherido para empezar a descubrir, más allá de su sentido, su figura.

Dicho esto, queda todavía lo más difícil: intentarlo.

SUMARIO

I. <i>Nescere audere</i>	7
1. De la importancia de no verlo claro	9
2. Desde la percepción y las imágenes	21
3. Entre el lenguaje y las frases hechas	37
4. Hacia la moral y la filosofía	57
II. <i>¿Por qué filosofía?</i>	69
1. Vértigo del sentido	71
2. La filosofía, entre el hueso y la papi- lla	79
3. La teoría, entre la crítica y el conta- gio	92
4. El juego, entre la crueldad y el maso- quismo	100
5. Teoría y yo	105